Estienne de La Boétie's „Discours de la Servitude volontaire" (Le Contr'un)

und seine Beziehungen zu den staatspolitischen Schriften des 16. Jahrhunderts in Frankreich.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Hans Schmidt
aus Schleusingen.

Marburg 1934
Druckerei Bauer

Als Dissertation angenommen am 20. Februar 1933.
Berichterstatter: Professor Dr. Auerbach.
Tag der mündlichen Prüfung: 3. März 1933.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Literaturverzeichnis.

Texte:

Bodin, Jean: Les Six Livres de la Republique. 1608.

La Boétie, Estienne de: Oeuvres complètes publiées avec notice bibliographique, variantes, notes et index. par Paul Bonnefon. Bordeaux, Paris 1892.

Calvin, Jean: Institution de la Religion Chrestienne. in der Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Paris 1911.

Gentillet, Innocent: Sur les moyens de bien gouverner. Contre Nicolas Machiavel Florentin. 3. éd. 1579.

Hotomanus, Franciscus: Francogallia. 1573.

Junius Brutus (Du Plessis-Mornay): Vindiciae contra tyrannos in der Ausgabe: Nicolai Machiavelli Florentini Princeps ex Sylvestri Telii Fulginatis traductione diligenter emendatus. Adiecta sunt eiusdem argumenti aliorum quorundam contra Machiavellum scripta, de potestate et officio Principum contra Tyrannos. Frankfurt 1608.

Machiavelli, Niccolô: Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Firenze 1857.

Montaigne, Michel de: Les Essais. publiés par F. Strowski. Bordeaux 1909 ff.

Morus, Thomas: Utopia, hrsg. von V. Michels und Th. Ziegler. in: Lateinische Literaturdenkmäler des 15. u. 16. Jahrhunderts. Berlin 1895.

Rousseau, Jean Jacques: Du Contrat social ou Principes du droit politique. éd. Dreyfus-Brisac. 1896.

— — Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Paris, Flammarion.

— — Emile ou De l'éducation.

Werke der Kritik:

Baron, Hans: Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter. Berlin und München 1924.

Barrère, Joseph: Estienne de La Boétie contre Nicolas Machiavel. Bordeaux 1908.

Baudrillart, Henri: Jean Bodin et son temps. Paris 1853.

Bonnefon, Paul: Montaigne et ses amis. Paris 1898. (siehe auch unter La Boétie).

Combes, François: Essai sur les idées politiques de Montaigne et de La Boétie. 1887.

Desjardins, Albert: Les Moralistes français du seizième siècle. Paris 1870.

Dezeimeris, R.: Discours sur la renaissance des lettres à Bordeaux. in den Actes de l'Académie impériale de Bordeaux. 3e série, 25e année. Paris 1863.

Dilthey, Wilhelm: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. II. Bd. der Gesammelten Schriften. 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1929.

Feist, Elisabeth: Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin. Halle 1930.

Feugère, Léon: Estienne de La Boétie, ami de Montaigne. Paris 1845.

Franck, Ad.: Réformateurs et Publicistes de l'Europe. Paris 1864.

Gierke, Otto: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1880.

Hancke, E.: Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souveränität. Breslau 1894.

Hanotaux, Gabriel: Etudes historiques sur le XVIe et le XVIIe siècle en France. Paris 1886.

Haymann, Franz: Jean Jacques Rousseau's Sozialphilosophie. Leipzig 1898.

Hundeshagen, K. B.: Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen. hrsg. von Christlieb. I. Abt. „Zur christlichen Kultur- und inneren deutschen Zeitgeschichte". Gotha 1874.

Janet, Paul: Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la morale. 3. éd. Paris 1887.

Labitte, Ch.: De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue. Paris 1841.

Lenient, C.: La Satire en France ou la littérature militante au XVIe siècle. Paris 1866.

v. Martin, Alfred: Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur. Stuttgart 1932.

Meinecke, Friedrich: Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. 3. Aufl. München-Bln. 1929.

Payen, J. F.: Notice bio-bibliographique sur La Boétie l'ami de Montaigne, suivi de La Servitude volontaire. Paris 1853.

Platzhoff, Walter: Die Theorie von der Mordbefugnis der Obrigkeit im 16. Jahrhundert. Berlin 1906.

Prévost-Paradol: Les moralistes français 1865.

Réaume, Eugène: Les prosateurs français du XVIe siècle. 2e éd. Paris 1869.

Stapfer, Paul: La famille et les amis de Montaigne. Paris 1896.

Treumann, Rudolf: Die Monarchomachen. Staats- u. völkerrechtl. Abhandlungen Bd. 1. Leipzig 1895.

Del Vecchio, Giorgio: Ueber einige Grundgedanken der Politik Rousseaus. in: Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie, Bd. 6 (1912—13). pp. 48—61.

Villari, Pasquale: Niccolô Machiavelli e i suoi tempi, 3. Aufl. Milano 1912—14.

Weill, Georges: Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion. Paris 1891.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554410_0107

Gliederung.

	Seite
Einleitung	1— 4
1. Kapitel: Analyse der „Servitude volontaire“	5—12
1. Stellung zur Antike	5
2. Freiheitsbegriff	6
3. "Nature" und "Nourriture"	8
4. Der natürliche Adel und die Erziehung zur Freiheit	10
2. Kapitel: La Boétie und Calvin	13—16
1. Der christliche Dualismus bei Calvin	13
2. Ansätze des Widerstandsrechtes	14
3. Uebersinnliches und Politik	15
3. Kapitel: Frage nach praktisch-politischen Absichten La Boéties	15—20
1. Forderung La Boéties nach politischer Freiheit	17
2. Auffassung der Aristokratie	18
3. Anerkennung der französischen Könige	19
4. Kapitel: Staatsraison und Moral	21—26
1. Machiavellis System	22
2. Die Persönlichkeit	24
3. Die nationale Kultur	25
4. Temps und vérité	25
5. Kapitel: Die Monarchomachen	27—44
1. Naturrecht und theokratische Idee	27
2. Das historische Milieu	29
3. Die praktische Aufgabe	30
4. Analyse der Francogallia	31
5. Die Methode Hotmans	32
6. Analyse der Vindiciae contra tyrannos	33
7. Souveränität und Herrschaftsvertrag	38
8. Ablehnung der Monarchie bei La Boétie	40
6. Kapitel: Bodin	45—50
1. Grenzen der Souveränität	45
2. "Souveraineté" und "Gouvernement"	46
3. Die Fortsetzer des Gedanken der Souveränität	47
4. La Boétie und das Naturrecht	49

7. Kapitel: Ausblick auf Rousseau 51–55
1. Persönlichkeit und Gemeinschaft 51
2. Die natürliche Freiheit 54

8. Kapitel: Gesamtüberblick 56–66
1. Staatsraison (Machiavelli) 56
2. Theokratische Idee (Calvin) 56
3. Natürliche Freiheit und Gleichheit (Thomas Morus, La Boétie) 57
4. Das System der Monarchomachen 58
5. Widerstandsrecht 59
6. Tyrannenmord 59
7. Gentillet's Contre-Machiavel 61
8. Mornay gegen Machiavelli 63
9. Rechtsstaat (Bodin) 64
10. Toleranz der Protestanten 65

Schluß 67

Einleitung.

Desjardins leitet seine Besprechung der Servitude volontaire in seinem Buch: Les Moralistes du seizième siècle folgendermaßen ein: "Si on les étudie (die Werke La Boéties) ce n'est pas pour ce qu'ils contiennent, c'est parce qu'ils sont de lui"[1]) Ich möchte dieses Wort als das typische Urteil der La Boétie-Literatur an den Anfang meiner Ausführungen stellen und solche Betrachtungsweise kritisch beleuchten. Das Werk La Boéties — ich denke jetzt hauptsächlich an seinen "Discours de la Servitude volontaire" — ist kaum von der Person losgelöst zu betrachten; denn Werk und Schöpfer haben sich gegenseitig so durchdrungen, daß es eine entschiedene Verarmung der La Boétie-Interpretation sein würde, wollte man ganz absehen von der Tatsache, daß sich in der Servitude volontaire das feine Fühlen, die Ueberfülle an Liebesvermögen, der radikale Enthusiasmus eines zwar früh gereiften aber nirgends seine jugendliche Spontaneität verleugnenden Menschen ausdrückt. Das Erlebnis der Servitude volontaire erfährt erst seine letzte Steigerung und Vollendung, wenn man durch die Schönheit des Werkes die Schönheit und Reinheit eines Menschenlebens hindurchleuchten sieht. Desjardins scheint aber vom entgegengesetzten Standpunkt an La Boétie heranzugehen. Er kennt die Person aus biographischen Tatsachen, er hat sein Bild aus den Berichten über die Freundschaft mit Montaigne gewonnen und berücksichtigt nun aus philologischer Genauigkeit auch das Werk, als einen besonderen Schmuck des Lebens, das er liebt.

Léon Feugère erkannte schon die Gefahr einseitiger Interpretation La Boéties: "En lui (La Boétie), souvent à nos yeux, l'ami obscurcit l'écrivain; il semble même que pour beaucoup, ses titres personnels d'auteur aient disparu dans l'immense renommée de Montaigne"[2]) Freilich die Verleitung zu solchem Vorgehen ist groß. Sicherlich rückt die Freundschaft mit Montaigne in das Zentrum eines jeden Erlebnisses, das die Person La Boéties zum Gegenstand hat; dagegen wendet sich auch unsere Interpretation keineswegs. Aber es bleibt zu fragen, ob der Kritiker des ästhetischen Gebildes oder der Idee den Weg Desjardins auch gehen darf, ohne sich dabei wichtigen Erkenntnissen zu verschließen. Es ist bezeichnend, daß nur an wenigen Stellen in der La Boétie-Literatur eine Ausschöpfung des Gehaltes der Servitude volon-

1) p. 131.
2) L. Feugère: Etienne de La Boétie, p. 77.

taire versucht worden ist. Dabei hätte vorurteilsloser Betrachtung diese Aufgabe sehr am Herzen liegen müssen, denn es mußte doch interessieren, zu untersuchen, was den Erfolg der Servitude volontaire in Zeiten verursacht hat, in denen er nicht durch das Interesse an der Freundschaft mit Montaigne erklärt werden kann und worin die Wirkung der Lebendigkeit und inneren Nähe besteht, die selbst der heutige Leser an der Servitude volontaire empfindet.

Die Aufgabe der folgenden Ausführungen soll es nun sein, aus der Servitude volontaire ein möglichst vollständiges Bild ihres Ideen- und Gefühlsgehaltes herauszuschälen. Von biographisch-historischem Material soll die Arbeit möglichst unbelastet bleiben; die biographischen Tatsachen sind von französischen Gelehrten mit der größten Genauigkeit und Ausführlichkeit zusammengestellt.[3])

Unsere Arbeit soll nicht die oft diskutierten Fragen über die Entstehungszeit der Servitude volontaire u. ä. wieder aufnehmen; sie setzt sich vielmehr als Aufgabe, den Gehalt der Hauptschrift La Boéties herauszustellen. Es bleibt ein sehr schwieriges, oft ergebnisloses und meist für die Erkenntnis nutzloses Unternehmen, aus der Servitude volontaire Andeutungen über zeitgenössische Begebenheiten herausfinden zu wollen. So ist z. B. viel darüber diskutiert worden, ob die Entstehung der Servitude volontaire in einem Zusammenhang mit der grausamen Unterdrückung eines Aufstandes in Bordeaux steht. Es handelt sich in solchen Fragen um unsichere Hypothesen. Die Möglichkeit ist natürlich nicht zu bestreiten, daß ein äußeres Ereignis La Boétie erregt und ihn zu seinem Discours veranlaßt hat. Kaum kann man aber in der Beantwortung solcher Fragen ein Eindringen in das weit wichtigere Problem sehen: Was ist La Boétie und was will er.

Der erste Teil der Untersuchungen soll an Hand zahlreicher Zitate aus der Servitude volontaire eine Darstellung dessen geben, was La Boétie über die Freiheit sagt. Dann soll versucht werden, seinen Freiheitsbegriff mit dem Calvins zu vergleichen und die Verschiedenartigkeit ihres Wesens zu erfassen. Ebenso wird sich bei der Gegenüberstellung La Boéties mit Machiavelli die tiefe Verschiedenartigkeit zwischen den Idealen und Zielen der beiden erweisen. Es ist wichtig, La Boétie mit Calvin und Machiavelli zusammen zu betrachten, da der französische Reformator und der florentinische Staatsmann die beiden Persönlichkeiten sind, die am intensivsten auf die politischen Lehren des 16. Jahrhunderts gewirkt haben; derart, daß fast jede Schrift eine Auseinandersetzung mit diesem oder jenem darstellt.

3) Siehe vor allem die Einleitung Bonnefons zu seiner kritischen Ausgabe der Werke La Boéties, in der sich Bonnefon mit der älteren La Boétie-Literatur auseinandersetzt.

Der sich anschließende Versuch, aus der Servitude volontaire politische Erkenntnisse und konkret politische Ziele herauszufinden, wird zeigen, daß dies nicht geht. Das Interesse La Boéties ist keineswegs ein praktisch-politisches. Vorschläge zu einer politischen Reform eines Staates, in diesem Fall Frankreichs, darf man nicht von ihm erwarten. Er vermag nicht eine verfassungsmäßige Form zu ändern, aber er steckt sich das Ziel, die moralischen Grundlagen auch zu einer politischen Reform zu legen und darin liegt seine sittliche Kraft. Aus diesem Ethos zieht er die pathetische Gewalt seiner Sprache; aus der moralischen Mission erwächst der Reichtum und die Reinheit seines Lebens. La Boétie glaubt in unbeirrbarem Optimismus an die Vernünftigkeit der Organisation der Natur; das bewußte Streben nach dem als vernünftig Erkannten, das ist der sittliche Wille zum Guten.

Im weiteren Gang der Arbeit soll eine Eingliederung der Servitude volontaire in die Entwicklungsreihe der französischen naturrechtlichen Staatsideen vorgenommen werden. Es ergeben sich hierbei größere Schwierigkeiten. Erstens muß man sich darüber klar sein, daß die Servitude volontaire nirgends Ansätze zu einer systematischen Ordnung der in ihr vertretenen Gedanken zeigt; andererseits ist, wie schon oben gesagt wurde, die Ergiebigkeit der Servitude volontaire für konkret politische Forderungen äußerst gering. Ist man nun überhaupt berechtigt, die Servitude volontaire, die sich mehr auszeichnet durch ihren Schwung und ihr aufrichtiges Pathos als durch Gedankenfülle und konkrete Auseinandersetzung mit den Schäden seiner Zeit, etwa mit den Vindiciae contra tyrannos von Mornay in eine Linie zu stellen? Trotz dieser Bedenken erscheint es doch als sehr wesentlich, La Boétie in einen Zusammenhang mit den Staatstheorien des 16. Jahrhunderts zu bringen, denn in seiner Servitude volontaire kündigen sich die Probleme an, um deren Lösung sich die politischen Theorien des 16. Jahrhunderts bemühen. Besonders sind es die antiabsolutistischen Tendenzen der Monarchomachen, in denen etwas von dem Geiste La Boéties weiterschwingt. Aber der Anspruch auf Freiheit, der den Kern der Servitude volontaire bildet, kompliziert sich gerade in den Lehren der Monarchomachen durch ein Hinzutreten vieler anderer Ideen und kommt nicht zu dem radikalen Durchbruch wie bei La Boétie selbst. Die Idee der natürlichen Freiheit geht aber nicht verloren, als in Frankreich sich der Absolutismus festsetzt.

Vorerst findet die Idee der natürlichen Freiheit, die sich in den staatspolitischen Theorien zu der Forderung nach Volkssouveränität umwandelt, im Ausland bedeutende Träger (z. B. in dem Deutschen Althusius). In Frankreich wird das Problem erst wieder im 18. Jahrhundert akut und bereitet nun den Boden vor zu der Umwälzung, in der das Prinzip der Volkssouveränität

triumphiert. Die Fäden, die von der Servitude volontaire zu Rousseau hinlaufen, sind so deutlich sichtbar, daß es von dem größten Interesse ist, ihnen nachzugehen. Ich habe darum einige Hinweise auf das Verhältnis von La Boétie und Rousseau in die Untersuchung einbezogen.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Arbeit einen auch nur annähernden Ueberblick über alle Schriftsteller des 16. Jahrhunderts zu geben, die sich mit dem Naturrecht auseinandersetzen. Auch ist es für den Sinn unserer Untersuchung unwesentlich, die einzelnen Nuancen, die von den politischen Theoretikern der Naturrechtsidee gegeben werden, zu erfassen. Darum war es von vornherein gegeben, einige besonders interessante und bedeutende Typen herauszugreifen, ihre Erkenntnisse kurz zu skizzieren und an ihnen die Beziehungen zu dem, was La Boétie vor ihnen gefordert hat, aufzuweisen.

Als die hervorragendsten Vertreter der Monarchomachen werden Hotman mit seiner Francogallia und Du Plessis-Mornay (Junius Brutus) mit den Vindiciae contra tyrannos einer eingehenderen Würdigung unterzogen werden. Als Vertreter des absolutistischen Gedankens interessiert ganz besonders Bodin, der sich gegen die Tendenzen der Monarchomachen auflehnt und andererseits durch die Formulierung des Souveränitätsbegriffes eine überragende Bedeutung für die Ausbildung der Theorien hat, die die konsequente Volkssouveränität vertreten.

Nach diesen Einzeluntersuchungen soll versucht werden, durch eine Zusammenfassung der Theorien, die Vielseitigkeit des politischen Denkens jener Epoche, die starke Kräfteentfaltung und den Kampf der verschiedenartigsten Elemente zu verdeutlichen.

1. Kapitel:

Analyse der "Servitude volontaire".

Eine der ersten Fragen, auf die man bei der Behandlung der Servitude volontaire stößt, ist, die Beziehungen zwischen der Antike und La Boétie festzustellen. Es ist uns jedoch unmöglich, den Ideen nachzuspüren, die von La Boétie vertreten werden, aber zurückweisen auf die Antike. Wir müssen uns also auf ganz wenige Andeutungen beschränken.

Zweifellos ist der Eindruck der antiken Gedankenwelt auf La Boétie ungeheuer stark gewesen. Er wurde wie alle seine Zeitgenossen von der antiken Bildungswelle, die mit großer Gewalt über Europa hinzog, ergriffen.

Es muß aber betont werden, daß die Servitude volontaire nicht allein auf einem Bildungserlebnis beruht, sondern daß eigene Kräfte in hervorragendem Maße mitbeteiligt waren, die Gedanken, die La Boétie wohl aus der Antike empfangen hatte, in der für ihn charakteristischen Weise umzubilden.

Daß sich manchmal sogar eine tiefgreifende Diskrepanz zwischen dem, was aus der Antike zu La Boétie hinüberfloß und Eigenwüchsigem in der Servitude volontaire bildet, zeigt die Behandlung der Frage des Tyrannenmordes. Mit leidenschaftlicher Beredsamkeit preist La Boétie einen Brutus, einen Cassius und die anderen großen Freiheitshelden der griechischen und römischen Welt. La Boétie kämpft an der Seite seiner klassischen Vorbilder mit Heftigkeit gegen die Tyrannei: "C'est un extreme malheur d'estre subject à un maistre, duquel on ne se peut jamais asseurer qu'il soit bon, puisqu'il est tousjours en sa puissance d'estre mauvais quand il voudra; et d'avoir plusieurs maistres c'est autant qu'on en a, autant de fois estre extremement malheureux." (p. 2).

Nun müßte man doch annehmen, daß La Boétie aus der Anerkennung des Tyrannenmordes in der Antike ein allgemeingültiges Prinzip der Berechtigung zum Tyrannenmord ableitet; wie es später z. B. die Monarchomachen in ihren Systemen getan haben. Aber die Konsequenz zieht La Boétie nicht; sein Gewissen lehnt den Mord ab.

Nun versucht La Boétie eine andere Lösung des Problems zu finden. Er findet sie in einer Form des moralischen und passiven Widerstandes. "Encores ce seul tiran, il n'est pas besoin de le combattre, il n'est pas besoin de le defaire, il est de soy-

mesme defait, mais que le païs ne consente â la servitude; il ne faut pas lui oster rien, mais ne lui donner rien". (p. 9). "Je ne veux pas que vous le poussies ou l'esbranslies, mais seulement ne le soustenes plus, et vous le verres, comme un grand colosse à qui on a desrobé la base, de son pois mesme fondre en bas et se rompre". (p. 14).[1])

Zuerst soll die Grundlage untersucht werden, auf der La Boétie gebaut hat. Die Basis, von der aus er Kritik übt an Bestehendem und auf der er seine Ideen entwickelt, ist die Ueberzeugung von der Freiheit des Menschen. Er meint eine a priori feststehende, von der Natur einem jeden zugestandene Freiheit. Der Freiheitsbegriff La Boéties ist schwer zu definieren, denn er ist weder ein rein politischer noch ein rein philosophischer, sondern mischt sich aus diesen Elementen, wobei einmal diese einmal jene Seite mehr betont wird.[2])

Die Freiheit ist die Grundlage der Lebenswürdigkeit des menschlichen Daseins überhaupt. Beim Verlust dieses höchsten Gutes darf sich der Mensch nie damit abfinden, wenn er nicht auf sein eigenstes Wesen, das ihm die Natur eben in der Form der Freiheit verliehen hat, verzichten will. Die Freiheit ist ein solches Gut: "Lequel il devroit racheter aux prix de son sang, et lequel perdu, tous les gens d'honneur doivent estimer la vie desplaisante et la mort salutaire". (p. 10). "Une seule chose en est â dire, en laquelle je ne sçay comment nature defaut aus hommes pour

1) Payen sagt hierzu: C'est donc à tort qu'on a voulu transformer La Boétie en écrivain politique de son temps. Son livre n'est pas un pamphlet; il n'en a ni la marche, car il ne conclut pas, ni même la langue, car, en général, dans ce temps, c'était de latin qu'employait la polémique en politique et en religion. (Notice bio-bibliographique sur La Boétie, p. 50 51.)

Bonnefon führt die Feststellung Payen's weiter aus: Pour faire un pamphlet et pour être logique avec son oeuvre, conçue dans ce sens La Boétie aurait dû conclure au régicide, comme Milton y conclura plus tard. Le meurtre est louable quand il fait disparaître un tyran, c'est ce que demandait la rectitude du raisonnement et ce que l'antiquité admit tout entière. La Boétie s'est écarté formellement ici des opinions grecques et romaines. (Bonnefon: Introduction, p. 39.)

2) Dilthey leitet den Freiheitsbegriff La Boéties aus Einwirkungen der Stoa her; „Nicht minder stark waren die Gründe für die Ausbildung eines allgemein gültigen, mit dem Richteramt der Vernunft ausgestatteten Naturrechts, welche zu dieser Zeit in den sozialen und politischen Gegensätzen und Forderungen enthalten waren. Die neue bürgerliche Gesellschaft suchte nach Prinzipien ihrer Rechtfertigung und Durchbildung. Dieselben konnten nicht in dem theokratischen Gedanken des Mittelalters gefunden werden. Wendete man sich zum Altertume, insbesondere zur römischen Welt: so lagen in der Sklaverei, im Religionszwang, im imperialistischen Verwaltungssystem überall Schranken des Denkens, welche das Jahrhundert nicht mehr anerkannte. Es galt sonach die antiken juristischen und politischen Grundbegriffe fortzubilden. Schon bei Thomas Morus wird der Gedanke von der rechtlichen Gleichheit aller Staatsbürger zugrunde gelegt. Denselben Gedanken spricht unter der Einwirkung der Stoa La Boétie, der Freund des Montaigne, aus." (Gesammelte Schriften II. Band p. 273.)

la desirer, c'est la liberté, qui est toutesfois un bien si grand et si plaisant, qu'elle perdue, tous les maus viennent à la file, et les biens mesme qui demeurent apres elle perdent entierement leur goust et sçaveur, corrompus par la servitude". (p. 11—12).

Selbst die Tiere wissen den Wert der Freiheit zu schätzen: "Les bestes, ce maid' Dieu! si les hommes ne font trop les sourds, leur crient: Vive liberté! Plusieurs en y a d'entre elles qui meurent aussy tost qu'elles sont prises" (p. 17), und die den Verlust der Freiheit überleben: "continuent leur vie plus pour plaindre leur aise perdu que pour se plaire en servitude" (p. 18). Und doch konnte es geschehen, daß die Menschen die Freiheit verloren, den Verlust verschmerzten und selbst das Bewußtsein des Verlustes verloren. "Ainsi donc, puisque toutes choses qui ont sentiment, deslors qu'elles l'ont, sentent le mal de la sujetion et courent apres la liberté; puisque les bestes, qui encore sont faites pour le service de l'homme, ne se peuvent accoustumer à servir qu'avec protestation d'un desir contraire, quel mal encontre a esté cela qui a peu tant denaturer l'homme, seul né, de vrai, pour vivre franchement, et lui faire perdre la souvenance de son premier estre et le desir de le reprendre?" (p. 19).

La Boétie findet die Freiheit, die er als das Wesen des Menschen erkannt hat, in der Wirklichkeit nicht oder nur stark getrübt vor; sie ist ihm nicht empirisch gegeben, aber sie erschließt sich seiner Vernunft als natürlich. Voraussetzung ist für ihn, daß Natur und Vernunft sich decken.

Da ein Verstoßen gegen die Freiheit des Individuums ein Unrecht ist, wird durch den freiheiteinschränkenden Akt die Natur verletzt, denn Unrecht ist zwangsläufig der Vernunft feindlich. "Mais, à la verité, c'est bien pour neant de debattre, si la liberté est naturelle, puis qu'on ne peut tenir aucun en servitude sans lui faire tort, et qu'il n'i a rien si contraire au monde à la nature, estant toute raisonnable, que l'iniure". (p. 17).

Für La Boétie kann niemals eine zu Recht bestehende Veräußerung der Freiheit existieren. Der Mensch, der seine Freiheit verloren hat, ist berechtigt, ja durch seine natürliche Anlage verpflichtet, die Rückerwerbung seiner Freiheit zu betreiben. Die Natur hat die Menschen nämlich nicht nur mit der Freiheit begabt, sondern sie hat auch Vorsorge getroffen, daß sie nicht verloren gehen soll und zwar dadurch, daß sie dem Menschen zugleich mit der Freiheit das Bewußtsein ihres Besitzes und den Trieb, sie zu erhalten, einpflanzte. "Nous ne sommes pas nez seulement en possession de nostre franchise, mais aussi avec affection de la deffendre". (p. 17). Die Versklavung eines Menschen kann in Wirklichkeit nie den Schein des Rechts auf ihrer Seite haben. Wohl ist es möglich, daß einer unfrei geboren wird, aber dadurch kann kein Recht auf die Entziehung der Freiheit

begründet werden, denn der einzelne ist nicht als Sohn eines freien Mannes selber frei, sondern in der Tatsache, daß er Mensch ist, ist sein Anspruch auf Freiheit fundiert.

Der Anlage und dem Gebot der Natur gegenüber gibt es aber im menschlichen Leben eine andere Kraft, die der natürlichen gerade entgegengesetzt wirkt und die im Menschen oft die Oberhand behält. La Boétie nennt diese Kraft "coustume" oder "nourriture". Die natürliche Anlage im Menschen appelliert an das sittliche Bewußtsein; der Mensch muß überzeugt sein von der Bedeutsamkeit der Freiheit, wenn er danach streben soll, sie zu erhalten. Und ihre Erhaltung kostet Anstrengung und Kämpfe. Die Gewohnheit vermag sich leicht zerstörend auf das Gefühl der Menschenwürde, das eben durch den Freiheitsdrang dargestellt wird, auszuwirken. "L'on ne peut pas nier que la nature n'ait en nous bonne part, pour nous tirer là où elle veut et nous faire dire bien ou mal nez; mais si faut il confesser qu'elle a en nous moins de pouvoir que la coustume: pource que le naturel, pour bon qu'il soit, se perd s'il n'est entretenu; et la nourriture nous fait tousiours de sa façon, comment que ce soit, maugré la nature. Les semences de bien, que la nature met en nous sont si menues et glissantes qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire; elles ne s'entretiennent pas si aisement comme elles s'abatardissent, se fondent et viennent à rien." (p. 23).

La Boétie illustriert das mit einem seiner bildhaften Vergleiche: "ne plus ne moins que les arbres fruictiers qui ont bien tous quelque naturel à part, lequel ils gardent bien si on les laisse venir, mais ils le laissent aussi tost pour porter d'autres fruicts estrangiers et non les leurs, selon qu'on les ente." (p. 23).

So geht es mit den Menschen, sie wachsen auf, ohne die Freiheit richtig genossen zu haben; die "affection de la deffendre" schwächt sich mehr und mehr ab; das höchste Gut, womit Natur den Menschen ausgestattet, geht verloren. "C'est cela, que les hommes naissans soubs le joug, et puis nourris et esleves dans le servage, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nes, et ne pensans point avoir autre bien ni autre droict que ce qu'ils ont trouvé, ils prennent pour leur naturel l'estat de leur naissance." (p. 22).

So sieht La Boétie die Entwicklung des Menschen von der Freiheit zur Knechtschaft. Es ist nicht der Gewaltakt, der den Menschen recht eigentlich der Freiheit beraubt; denn so lange in ihm der Trieb nach Freiheit lebt, wird er danach trachten, sie wieder zu erlangen, und seine menschlichen Wesensmerkmale degenerieren nicht. Aber dem stellt sich eben die "coustume" gegenüber, d. i. die Zusammenfassung der Kräfte, die aus der tatsächlichen irdischen Lage heraus wirken und oft in Gegensatz zu der "nature" treten. Die "coustume" verdrängt aus dem Be-

wußtsein nach und nach das Bedürfnis nach Freiheit und läßt die Menschen von der Höhe, die sie durch ihre natürlichen Anlagen einnehmen könnten, herabsinken. "Les gens asservis, outre ce courage guerrier, ils perdent aussi en toutes autres choses la vivacité, et ont le coeur bas et mol et incapable de toutes choses grandes." (p. 34).

La Boétie macht die Feststellungen über die Freiheit und ihren Verlust nicht als objektiver Beobachter, sondern er will den Menschen aufrütteln aus der ihm so verderblichen Lethargie gegenüber dem höchsten Gut. Er ist erfüllt von einer großen Liebe für die Menschheit und es schmerzt ihn tief, daß sie nicht die Energie aufbringt, sich von den Fesseln der Unfreiheit zu lösen; besonders da es ein Leichtes sein muß, wenn die Menschen sich gemeinsam zur Freiheit bekennen würden.

Das ist der Sinn seines Traktates. Die Knechtschaft ist freiwillig insofern, als die Natur in ihrer vernünftigen Organisation die Knechtschaft nicht anerkennen kann, und erst der Mensch, dadurch, daß er in der coustume von den Prinzipien der Vernunft abweicht, den Zustand der Freiheit und Gleichheit zerstört und dem einen Vormachtstellungen einräumt, die zum Mißbrauch führen, den anderen körperlich und geistig unfrei macht und Mißhandlungen aussetzt.

Bei aller Liebe, die La Boétie für die Menschheit empfindet, kommt bei ihm immer ein Gefühl der Verachtung für die Masse zum Durchbruch. Sie ist es, die durch ihre Urteilslosigkeit der Verhetzung ebensowohl wie jeder groben Schmeichelei zum Opfer fällt. Die politische Geschichte der Antike gibt La Boétie zahllose Beispiele an die Hand, die zeigen, daß die unverständige Blindheit der Masse jederzeit den durchsichtigsten Manövern ehrgeiziger Tyrannen Glauben entgegen brachte und sie Wachs in den Händen skrupelloser Agitatoren war. "A la verité, c'est le naturel du menu populaire, duquel le nombre est tousiours plus grand dedans les villes, qu'il est soubçonneus à l'endroit de celui qui l'aime et simple envers celui qui le trompe." (p. 36).

La Boétie erzählt von den Lydiern, deren Freiheitsdrang Cyrus dadurch brach, daß er Spiele einrichtete, zu deren Besuch er die Bevölkerung anfangs zwingen ließ. Bald fand die daran Gefallen und ließ sich willig und vollkommen von diesen Freuden fesseln und vergaß die Freiheit. "Ne penses pas qu'il y ait nul oiseau, qui se prenne mieulx à la pipee; ni poisson aucun qui, pour la friandise du ver, s'accroche plus tost dans le haim que tous les peuples s'aleschent vistement à la servitude." (p. 36).

La Boétie mußte im starken Bewußtsein des Wertes der Persönlichkeit einen tiefen Abscheu gegen die Massenpsyche haben. Zugleich mußte er sich das beschämende Eingeständnis machen,

daß die Mehrzahl unter den Menschen blind und taub die Anlage zum wahren Menschsein verschüttet und zertritt. So ähnlich muß Shakespeare empfunden haben, wenn er das Volk innerlich autoritätslos und nach außen nur dem augenblicklichen Vorteil und der Verlockung des Glanzes nachlaufend in seiner ganzen Erbärmlichkeit zeichnet. Schmerzlicher Hohn schaut überall aus solchen Szenen; wir fühlen instinktiv, daß hier kein objektiver Beobachter gestaltet, sondern daß ein Mensch unter der qualvollen Erkenntnis leidet, daß das Volk, das er wie alle Menschen als Brüder lieben möchte, seiner Würdigkeit durch eigene Schuld verlustig ging.

Gibt es nun aber eine Möglichkeit, im Menschen wieder Sinn für das, was die Natur ihm verliehen hat, zu erwecken; ihn aus der Verirrung, in die er nach und nach verfallen ist, aufzurütteln und ihn seiner eigentlichen Bestimmung wieder zuzuführen? La Boétie sieht ein Mittel in der Erziehung. Der Erziehung muß es am ersten gelingen, den Menschen auf seine natürlichen Anlagen hinzuweisen, das „Samenkorn der Vernunft" zu hüten und zur Entwicklung zu bringen und dort, wo in langer Tradition die Erinnerung und der Trieb nach Freiheit scheinbar erloschen sind, die Schlacken beiseite zu räumen und tief unten in einer dunklen Kammer des Bewußtseins eine Spur der natürlichen Vernunft zu entdecken.

La Boétie hat Mitleid mit denen, die nie das Gut der Freiheit genossen: "Je suis d'advis qu'on ait pitié de ceux qui, en naissant, se sont trouves le joug au col, ou bien que on les excuse, ou bien qu'on leur pardonne, si, n'aians veu seulement l'ombre de la liberté et n'en estant point avertis, ils ne s'apperçoivent point du mal que ce leur est d'estre esclaves." (p. 28) ... "On ne plaint jamais ce que l'on n'a jamais eu, et le regret ne vient point sinon qu'apres le plaisir, et tousjours est, avec la congnoissance du mal, la souvenance de la joie passée." (p. 29).

Es gilt also, durch die Erziehung die Menschen auf die natürliche Grundlage zu stellen, nämlich, daß sie ein Urteil über die Bedeutung der Freiheit sich zu bilden im Stande sind und daß sie sich dann entscheiden. Nach La Boéties Meinung kann die Entscheidung praktisch nur für die Freiheit fallen. "Si d'avanture il naissoit aujourd'huy quelques gens tous neufs, ni accoustumes à la subjection, ni affriandes à la liberté, et qu'ils ne sçeussent que c'est ni de l'un ni de l'autre, ni à grand'peine des noms; si on leur presentoit ou d'estre serfs, ou vivre francs, selon les loix desquelles ils ne s'accorderoient: il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieulx obeir à la raison seulement que servir à un homme." (p. 21).

Wer aber ist nun dafür geeignet, die verantwortungsvolle Aufgabe der Erziehung zur Freiheit durchzuführen? Gibt es denn überhaupt noch Menschen, die die Idee der Freiheit unversehrt

in sich tragen, in denen Tradition und "nourriture" das höchste Gut nicht zu entstellen vermochten? "Tousjours s'en trouve il quelques uns, mieulx nes que les autres, qui sentent le pois du joug et ne se peuvent tenir de le secouer; qui ne s'apprivoisent jamais le da subjetion,.... (et) ne se peuvent tenir d'aviser à leurs naturels privileges et de se souvenir de leurs predecesseurs et de leur premier estre; ce sont volontiers ceus là qui, aians l'entendement net et l'esprit clairvoiant, ne se contentent pas, comme le gros populas, de regarder ce qui est devant leurs pieds s'ils n'advisent et derriere et devant et ne rememorent ancore les choses passees pour juger de celles du temps advenir et pour mesurer les presentes; ce sont ceus qui, aians la teste d'eus mesmes bien faite, l'ont ancore polie par l'estude et le sçavoir. Ceus là, quand la liberté seroit entierement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et ancore la savourent, et la servitude ne leur est de goust, pourtant bien qu'on l'accoustre." (p. 30). La Boétie möchte also die Erziehung in die Hände eines natürlichen Adels legen.[3])

Eine innere Unruhe ergreift diese vorbestimmten Individuen und scheidet sie hierdurch von ihrer in stumpfer Ergebung hinlebenden Umwelt. Diesen Menschen kann niemals die Freiheit und ihr Wert verborgen bleiben. Sie besitzen sie nicht mehr in der Gegenwart, sie haben sie aber als Grundpfeiler der Menschlichkeit erkannt und sind befähigt, diese hohe Erkenntnis den anderen mitzuteilen und so wieder das Streben nach der Freiheit zu erwecken.

Die Freiheit ist also in Wirklichkeit unverlierbar, ihre Idee kann nicht ein für allemal erstickt werden, sie ist als Naturanlage allgegenwärtig, oft verkannt und unbewußt aber einer Erweckung nicht absolut verschlossen.

La Boétie faßt den Begriff der Freiheit als einen dauernd sich erneuernden Kampf. Liberté = nature und coustume sind für La Boétie zwei Mächte, die ständig gegeneinander wirken. Dieser Kampf ist ein Lebensprozeß, in den der Mensch hineingestellt ist; der ihn nie losläßt, in dem es gilt, sich als wahrer Mensch zu beweisen, d. h. gegen die Widerstände des materiellen Lebens, gegen eine augenblickliche Bequemlichkeit (die ein Verzicht auf den Kampf vielleicht bringen könnte) anzugehen. Darin liegt gerade das Wesentliche der Freiheit, daß ihre letzte Erfüllung Ideal und als solches unerreichbar ist und auch bleiben muß, wenn sie einen stetigen Antriebsfaktor im Leben darstellen soll.

---

3) Die Auffassung des natürlichen Adels taucht nicht zuerst bei La Boétie auf. Dieser Adelsbegriff war schon in der Antike angelegt und wurde in der Frührenaissance besonders nachdrücklich betont. Man denke an den Adelsbegriff des edlen Herzens bei Dante und Petrarca.

Es heißt darum, La Boéties Freiheitsvorstellung zu eng interpretieren, wenn man glaubt, er strebe lediglich nach einem Zustand, in welchem dem Individuum eine politische Freiheit zuerteilt sei. Dies kann unmöglich für La Boétie das Wesentliche seiner Auffassung der Freiheit bilden, denn er fühlt, daß, wie schon oben gesagt, die Freiheit ein so wesentlicher Bestandteil des Lebens ist, dem vollständige Genugtuung durch eine politische Erfüllung zu schaffen absurd wäre.

2. Kapitel:

La Boétie und Calvin.

Für La Boétie ist die politische Freiheit der Ausgangspunkt seiner Darlegungen und die grundlegende Forderung, auf der sich alles andere aufbaut. Calvin dagegen kommt auf das Problem der politischen Freiheit nur auf dem Umweg über die Gehorsamspflicht Gott gegenüber. Er fordert grundsätzlich Scheidung des Bereiches des Geistigen vom Bereich des Politischen. "Nous avons à noter, qu'il y a double regime en l'homme. L'un est spirituel; par lequel la conscience est instruicte et enseignée des choses de Dieu, et de ce qui appartient à pieté. L'autre est politic ou civil, par lequel l'homme est apprins, des offices d'humanité et civilité, qu'il fault garder entre les hommes. Vulgairement on ha de coustume de les appeller Jurisdiction spirituelle et temporelle: qui sont noms assez propres par lesquelz il est signifié, que la premiere espece de regime appartient à la vie de l'ame: et que la seconde sert à ceste presente vie..... La premiere ha son siege en l'ame enterieure: Ceste seconde seulement forme et instruict les meurs exterieures." [1]) Calvin wendet sich ausdrücklich gegen diejenigen, die Freiheit im Geistigen mit politischer Unabhängigkeit verwechseln. "Car iceux quand ils oyent une liberté estre promise en l'Evangile, laquelle ne recongnoist Roy ne maistre entre les hommes, mais se tient à un seul Christ: ilz ne se pensent point recevoir fruict aucun de leur liberté, ce pendant qu'ilz voyent quelque puissance eslevée par dessus eux. Pourtant ilz ne pensent pas que la chose puisse bien aller, si tout le monde n'est converty en une nouvelle forme: en laquelle il n'y ayt ne jugemens, ne Loix, ne Magistratz: ou s'il y a quelque chose semblable, par laquelle ilz estiment leur liberté estre empeschée. Mais celuy qui scaura discerner entre le corps et l'ame, entre ceste presente vie transitoire, et la vie advenir, qui est eternelle: il entendra pareillement assez clairement, que le Royaume spirituel de Christ, et l'ordonnance civile, sont choses fort differentes. Puis donc que c'est une folie Judaïque de cercher et enclorre le Regne de Christ soubz les elemens de ce monde." [2])

Schärfer konnte der christliche Dualismus kaum ausgedrückt werden, als in dieser Scheidung geistiger und irdischer Freiheit. In

1) Institution de la Religion Chrestienne, ch XIV p. 718—19.
2) op. cit. ch. XVI p. 753.

der Wirklichkeit ist die Duldung körperlicher Vergewaltigung neben dem Glauben an die Freiheit des Geistes ein Unding. Sie wurde auch vom Protestantismus bald aufgehoben. Den scharfen Dualismus des Physischen und des Geistigen hat Calvin deswegen so nachdrücklich betont, um seiner Sache durchaus den Anschein politischer Neuerungsbestrebungen zu nehmen, da die Reformidee leicht als politisch-revolutionäre Strebung interpretiert wurde. Man denke auch an Luther und an die peinliche Lage, in die er durch die Bauernrevolten kam, da diese sich ja auf den protestantischen Geist beriefen.

Uebrigens lehnt Calvin nicht überall eine Verquickung des Politischen und des Religiösen ab. Denn es ist keine zufällige Folge, daß nach dem Leben im irdischen Reich, das Leben im Reich Gottes kommt, sondern die irdische Existenz hat die Aufgabe der Vorbereitung zur himmlischen. "Le but de ce regime temporel est, de nous fere conformer à la compaignie des hommes, pour le temps qu'avons à vivre entre les hommes: d'instituer noz meurs à une justice civile: de nous accorder les uns avec les autres: d'entretenir et conserver une paix et tranquilité commune..... Mais si la volunté du Seigneur est telle que nous cheminions sur terre ce pendant que nous aspirons à nostre vray païs: d'avantage si telles aydes sont necessaires à nostre voyage: ceux qui les veulent separer de l'homme, luy ostent sa nature humaine". (ch XVI pp. 754/5).

Ja der Staat muß sogar eine religiöse Aufgabe erfüllen, indem er den Glauben schützen soll. Die weltliche Gewalt soll darüber wachen: "à ce que ydolatrie, blasphemes contre le Nom de Dieu et contre sa verité, et autres scandales de la Religion, ne soient publiquement mis en avant, et semez entre le peuple: à ce que la tranquilité publique ne soit troublée, que à chascun soit gardé ce qui est sien, que les hommes communiquent ensemble sans fraude et nuysance: en somme, qu'il apparoisse forme publique de Religion entre les Chrestiens, et que l'humanité consiste entre les humains" (ibidem)

Was für die politische Haltung der Protestanten maßgebend werden sollte, war nicht die Lehre von der absoluten Trennung geistiger Freiheit vom Physisch-Politischen, auf das nach Calvin weitgehendste Tyrannei ausgeübt werden kann, ohne die erstere zu beeinträchtigen. Ausschlaggebend für die Anhänger der Calvin'schen Reform wurde vielmehr das Ende seines Kapitels über die staatliche Herrschaft, in dem eine Ausnahme von der Duldung tyrannischer Herrschaft hervorgehoben und zur Regel gemacht wurde. "Mais en l'obeissance que nous avons enseignée estre deuë aux superieurs, il y doibt avoir tousjours une exception, ou plustost une reigle qui est à garder devant toutes choses. C'est, que telle obeissance ne nous destourne point de l'obeissance de celuy, soubz la volunté duquel il est raisonnable que tous les

desirs des Roys se contiennent: et que tous leurs commandemens cedent à son ordonnance, et que toute leur haultesse soit humiliée et abaissée soubz sa majesté. Et pour dire vray, quelle perversité seroit-ce; à fin de contenter les hommes de encourir L'indignation de celuy, pour l'amour duquel nous obeissons aux hommes? Le Seigneur, donc est Roy des Roys, lequel incontinent qu'il oeuvre sa sacrée bouche, doibt estre sur tous, pour tous, et devant tous escouté. Nous devons puis après estre subjectz aux hommes qui ont preeminence sur nous: mais non autrement, sinon en luy." [3])

In der Praxis wurde durch solche Auffassung der göttliche Wille, dem selbst der Herrscher sich zu fügen hat, eine Waffe des Volkes, das als Vollstrecker dieses Willens gegen den Tyrannen leicht zum Angriff übergehen kann. Der Ausgangspunkt aller Deduktionen ist jedenfalls die Feststellung eines absoluten Dualismus zwischen dem "règne de Christ" und den "éléments de ce monde".

Diesen Dualismus gibt es bei La Boétie nicht, bei ihm kann man nirgends eine Trennung der Freiheit des Geistes von der politischen feststellen. Wenn La Boétie die Freiheit fordert, so spricht er von einer in eine allgemeine Sphäre gehobenen politischen Freiheit, nun allerdings nicht wie bei Calvin im Gegensatz zu einer anderen geistigen Freiheit, sondern gewissermaßen das politische Leben einem höheren geistigen Leben zu Grunde legend. Die politische Freiheit hat den Sinn, den Zustand menschlicher Würde herzustellen, die unerläßlich für geistige Freiheit ist, d. h. von dem Streben nach ihr überhaupt nicht zu trennen ist; oder zum wenigsten erscheint La Boétie politische Freiheit als eine wesentliche Realisierungsform des Prinzips der Freiheit.

Mit größter Schärfe verurteilt La Boétie die Verquickung eines übersinnlichen, religiösen Elementes mit der Persönlichkeit des Herrschers.

Die Sucht nach Wunderbarem im Volk wurde zu allen Zeiten von Fürsten ausgenutzt, um ihre Stellung durch eine mystische Atmosphäre zu festigen. "Les tirans mesmes trouvoient bien estrange que les hommes peussent endurer un homme leur faisant mal; ils vouloient fort se mettre la religion devant pour gardecorps et..... emprunter quelque eschantillon le la divinité pour le maintien de leur meschante vie.[4])" Für die Vergöttlichung der königlichen Person führt La Boétie als Beispiel einen Gebrauch in Assyrien an. "Les rois d'Assyrie, et ancore apres eus ceus de Mede, ne se presentoient en public que le plus tard qu'ils pouvoient, pour mettre en doute ce populas s'ils estoient en quelque chose plus qu'hommes, et laisser en ceste reverie les gens qui font volontiers les imaginatifs aus choses desquelles ils ne peuvent juger

3) op. cit. ch. XVI p. 782.
4) pp 41/2

de veue."[5]) La Boétie entlarvt das Gebaren der Herrscher, mit der Gottheit kraft ihres Herrscheramtes in einem besonderen Verhältnis zu stehen, als Betrug und half damit, die Scheu des Volkes vor der Majestät des Gottgesalbten zu zerstören und die Gewohnheit, in weltlicher Herrschaft eine Vorsehung der göttlichen Allmacht zu sehen, als Aberglauben zu erkennen. Wir sehen daraus, daß religiöses Fühlen auf diesen Gebieten bei La Boétie gänzlich ausgeschaltet ist und er politische Fragen nur vom rein vernünftigen Standpunkt aus beleuchtet sehen will. In dem bisher Gesagten lehnt La Boétie eine Monarchie als tyrannisch absolut ab. Daß diese Ablehnung manchmal geradezu grotesk anmuten kann, zeigt ein Beispiel, das La Boétie anführt — übrigens das einzige, das aus der Heiligen Schrift entlehnt wurde —: Alle Menschen würden vorziehen, lieber der Vernunft als einer einzelnen Person ergeben zu sein; "sinon possible que ce fussent ceux d'Israël, qui, sans contrainte ni aucun besoin, se firent un tiran: duquel peuple je ne lis jamais l'histoire que je n'en aye trop grand despit, et quasi jusques à en devenir inhumain pour me resjouïr de tant de maus qui lui en advinrent." (p. 21). Es handelt sich hier um ein Ereignis im alten Testament, daß nämlich das Volk Israel gegen den Rat seiner Priester nach einem König verlangte.

5) p 40

3. Kapitel:

Frage nach praktisch-politischen Absichten La Boéties.

Der Mensch bezieht, wie oben ausgeführt, aus dem Naturrecht seinen Anspruch auf Freiheit; dieser Anspruch ist allseitig gleichberechtigt und gleichwertig. Kein Individuum hat von Natur aus irgendwelchen Vorrang vor den anderen. In Wirklichkeit besitzt das Einzelindividuum durch seine Schwäche keinerlei Garantien, daß dieser Anspruch auf Freiheit erfüllt wird, im Gegenteil, die Wirklichkeit zeigt, daß er nur zu leicht vergewaltigt wird. Um ihrem Anspruch mehr Nachdruck zu geben, schließen sich die Individuen zusammen und begeben sich unter die Herrschaft von Gesetzen, die als das Produkt der Raison von der Allgemeinheit anerkannt werden. Derjenige aber, der diese Gesetze verwaltet, entweder durch Usurpation, Erbfolge oder Wahl zu dieser Stellung gekommen, ist der Herrscher. Da er seine mit den stärksten Machtmitteln ausgestattete Stellung leicht für egoistische Zwecke zu mißbrauchen im Stande ist, entsteht die Frage, ob das Volk irgendwelche Rechte hat, Garantien für seine Freiheit zu erzwingen.

La Boétie löst mit größter Entschiedenheit die Frage zu Gunsten der Untertanen und wendet sich gegen den Herrscher. "C'est un extreme malheur d'estre subject à un maistre,, duquel on ne se peut jamais asseurer qu'il soit bon, puisqu'il est tousjours en sa puissance d'estre mauvais quand il voudra." (p. 2). Er stellt sich sogar die Frage, ob denn eine Monarchie überhaupt als Staatswesen anerkannt werden kann. "Ancore voudrois je sçavoir avant que mettre en doute quel rang la monarchie doit avoir entre les republicques, si elle en y doit avoir aucun, pour ce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement, où tout est à un." (p. 2—3).[1]) La Boétie macht kaum einen Unterschied

1) La Boétie will mit diesen Worten wohl sagen, daß ein monarchischer Staat den Charakter einer Gemeinschaft verliert. Einen ähnlichen Gedanken finden wir später bei Bodin, der einen hohen Wert auf die gemeinsamen Güter legt, ohne die der Staat kein Gemeinwesen mehr bildet. Mais outre la souveraineté, il faut qu'il y ait quelque chose de commun, et de public: comme le domaine public, le thrésor public, le pourpris de la cité, les rues, les murailles, les usages, les loix, les coustumes, la justice, les loyersm, les peines et autres choses semblables, qui sont ou communes ou publiques, ou l'un ou l'autre ensemble: car ce n'est pas Republique s'il n'y a rien de public. (Les Six Livres de la Republique. p. 14.)

zwischen monarchischer Herrschaft und Tyrannis; der Gedanke ist ihm unerträglich, daß das Volk der Willkür eines Einzelnen überantwortet sei. "Quel vice, ou plustost quel malheureux vice? Voir un nombre infini de personnes non pas obeir, mais servir; non pas estre gouvernes, mais tirannises; n'aians ni bien, ni parens, femmes ny enfans, ni leur vie mesme qui soit à eux!" (p. 5). Wie kann sich das Volk von Einem tyrannisieren lassen, dessen Macht ja nichts anderes ist als die Summe der Kräfte seiner Untertanen. "Je ne voudrois sinon entendre comm'il se peut faire que tant d'hommes endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer." (p. 3). Die Menschen scheinen "enchantes et charmes par le nom seul d'un." (p. 3).

La Boétie untersucht die drei Arten der Monarchie: Wahlkönigtum, Königtum durch Waffengewalt erworben und Erbkönigtum. "Ceus qui les ont acquis par le droit de la guerre, ils s'y portent ainsi qu'on connoit bien qu'ils sont (comme l'on dit) en terre de conqueste. Ceus là qui naissent rois ne sont pas communement gueres meilleurs, ains estans nes et nourris dans le sein de la tirannie, tirent avec le lait la nature du tiran, et font estat des peuples qui sont soubs eus comme de leurs serfs hereditaires; et, selon la complexion à laquelle ils sont plus enclins, avares ou prodigues, tels qu'ils sont, ils font du royaume comme de leur heritage. Celui à qui le peuple a donné l'estat devroit estre, ce me semble, plus supportable, et le seroit, comme je croy, n'estoit que deslors qu'il se voit eslevé par dessus les autres, flatté par je ne sçay quoy qu'on appelle la grandeur, il delibere de n'en bouger point.... Je voi bien qu'il y a entr'eus quelque difference, mais de chois, je n'i en vois point; et estant les moiens de venir aus regnes divers, tousjours la façon de regner est quasi semblable." [2])

Welche Staatsform oder Regierungsart ist aber nun erstrebenswert und dem Ideal der Freiheit, wie es La Boétie vorschwebt, am ehesten angemessen? Naheliegend erscheint es, daß er sich für die demokratische Form entscheiden möchte; aber er lehnt sie ab. Demokratie muß ihm, dem Aristokraten, nichts anderes als Pöbelherrschaft bedeutet haben. Sein Ideal einer Regierungsform ist aristokratisch. Mit großer Bewunderung und voll Lob spricht er von der venezianischen Verfassung, die eine aristokratisch-oligarchische Regierung besaß. "Qui verroit les Venitiens, une poignee de gens vivans si librement que le plus meschant d'entr'eulx ne voudroit pas estre le roy de tous, ainsi nes et nourris qu'ils ne reconnoissent point d'autre ambition sinon à qui mieulx advisera et plus soigneusement prendra garde à entretenir la liberté,

2) pp 19/20

ainsi appris et faits des le berceau qu'ils ne prendroient point tout le reste des felicites de la terre pour perdre le moindre point de leur franchise." (p. 24).

Ist nun der Sinn der Servitude volontaire der, ein Aufruf gegen den Monarchen für Durchführung einer aristokratischen Verfassung zu sein? Eine solche Interpretation erfaßt bei weitem nicht das, was La Boétie zu innerst forderte. Erschwert wird eine Klärung in diesem Punkt durch La Boétie selbst, der hier zwei völlig wesensfremde Anschauungen zusammenbrachte: Einerseits die platonische Idee des ἄριστος und die Herrschaft der ἄριστοι in seinem Idealstaat, andererseits die landläufige Auffassung der Aristokratie als Herrschaft eines bestimmten Standes, für die Venedig allerdings ein gutes Beispiel war.

Daß diese letztere Aristokratie niemals ein Ideal für La Boétie sein konnte, kann wohl ohne Bedenken angenommen werden. Bei näherer Betrachtung der Servitude volontaire wird es eindeutig klar, daß die "mieux nés que les autres" keinesfalls identisch sein können mit dem Geburtsadel, sondern weit eher den ἄριστοι der Πολιτεια entsprechen.

Das Vertrauen auf die Fähigkeit eines Standes und das Uebertragen der Herrschaft und der Verantwortung auf diesen, ist La Boétie fremd. Seine "mieux nés que les autres" gehören keiner bestimmten sozialen Schicht an, sie können überall auftauchen und heben sich durch die intensive Steigerung des Bewußtseins ihrer Menschenwürde heraus.

Zeigt nicht die Darlegung über La Boéties Begriff der Aristokratie deutlichst, daß es ein aussichtsloses Bemühen ist, aus der Servitude volontaire ein konkretes Bild der Verfassung, die La Boétie als Ideal für sein eigenes Land vorschwebt, zu gewinnen? Jedenfalls sind die Ergebnisse einer Untersuchung in dieser Richtung zu dürftig, als daß sie wesentliche Erkenntnisse über La Boétie erbrächten. Noch einmal sei hier gesagt, daß es La Boétie in erster Linie um eine moralische Erneuerung zu tun ist. Wenn er auch die Monarchie, als seiner Freiheitsforderung widersprechend ablehnt, hat er selbst damit noch lange nicht alle politischen Konsequenzen aus der postulierten Freiheit gezogen.

Sobald La Boétie auf die monarchische Verfassung Frankreichs zu sprechen kommt, verleugnet er sogar seine sonst so absolute Ablehnung der Monarchie. Was er über die Könige von Frankreich sagt, klingt sogar recht konservativ: "(Nous avons) tousjours eu des rois si bons en la paix et sie vaillans en la guerre, qu'ancore qu'ils naissent rois, si semble il qu'ils ont esté non pas faits comme les autres par la nature, mais choisis par le Dieu tout puissant, avant que naistre, pour le gouvernement et la conservation de ce roiaume." (p. 43).

Das, was La Boétie am Herzen liegt, um was er kämpft, ist nicht eine Regierungsform, sondern die Freiheit, die durch ganz anderes gewährleistet werden muß als durch solche.

Nach La Boétie ist der Mensch im wahrsten Sinne frei, der den "loys" und der "raison" ergeben ist. Daran ist festzuhalten, daß La Boéties Freiheitsforderung nirgends ein anarchistisches Moment in sich trägt, sondern nur die Menschen der Willkür irgend eines entreißen will und sie dadurch wahrhaft frei macht, daß er sie bewußt dem Gesetz und der Vernunft unterordnet. Der Vernunft und dem Gesetz soll jeder ohne Ausnahme unterworfen sein, selbstverständlich auch der König oder wer an der Spitze des Staatswesens steht. Damit ist die Willkür ausgeschaltet und der Herrscher ist zu einem wertvollen Gliede der menschlichen Gesellschaft geworden. So wird es klar, warum La Boétie fast in einem Atemzug den Monarchen verdammen und ihn doch anerkennen kann. Nach der Aufweisung der Pflichten und der Grenzen der Herrschermacht erschien ihm unwichtig, den Wert einer Regierungsform zu erörtern.

Man sieht in dem eben Dargelegten, daß der Inkonsequenz La Boéties in Bezug auf seine Stellung zur Monarchie sogar eine gewisse Folgerichtigkeit zugrundeliegt. Nichts desto weniger bleibt der Kompromiß äußerlich. Der Ton und das Pathos der Servitude volontaire zielen auf andere, revolutionäre Entscheidungen hin, die nicht durch den Kompromiß, der die konservativen Instinkte La Boéties befriedigen konnte, entkräftet werden.

Psychologisch ist es natürlich interessant zu verfolgen, wie La Boétie in einen Konflikt hineingerät und wie er versucht, die Kluft zwischen seiner bürgerlichen Existenz und den zwangsläufig radikalen Ableitungen aus seiner Ratio zu überbrücken.

Montaigne hat den Konflikt in La Boétie folgendermaßen gesehen: Je ne fay nul doubte, qu'il ne creust ce qu'il escrivoit, car il estoit assez conscientieux pour ne mentir pas mesmes en se jouant. Et sçay d'avantage que, s'il eut eu à choisir, il eut mieux aimé estre nay à Venise qu'à Sarlac: et avec raison. Mais il avoit un'autre maxime souverainement empreinte en son ame, d'obeyr et de se soubmettre tres religieusement aux loix sous lesquelles il estoit nay. (Essais: ch XXVIII p. 254).

Entschieden wichtiger für die Erkenntnis der Struktur der Servitude volontaire ist es, die Linien zu verfolgen, die aus der rationalen Erkenntnis zum politischen Radikalismus hinführen.

4. Kapitel:

Staatsraison und Moral.

In einer interessanten Studie[1]) hat Joseph Barrère die These vertreten, daß La Boéties Servitude volontaire eine Kritik des "Principe" sei. Durch zahlreiche Stellenvergleiche sucht er zu erweisen, daß La Boétie systematisch Machiavelli widerlegen wollte, indem er sogar die entscheidenden Stellen seiner Antwort auf den Principe den entsprechenden Sätzen Machiavellis parallel aufbaute.[2])

Wenn man auch vorsichtig sein sollte, diese Darlegung allzu rückhaltlos anzunehmen, muß man ihr doch zweifelsohne zugestehen, ganz neue Gesichtspunkte in die La Boétie-Interpretation getragen und einen wichtigen Schritt zur Erkenntnis der Bedeutung der Servitude volontaire getan zu haben. Man darf nicht aus dem Auge lassen, daß die Interpretation von Barrère nur eine Seite der Servitude volontaire beleuchtet; es ist ausgeschlossen, in La Boéties Werk nur eine Parallelerscheinung zum Principe mit umgekehrten Vorzeichen zu sehen, ohne Wesentliches an der Servitude volontaire zu verkennen. Sicher ist aber Barrère zu verdanken, La Boétie in Beziehung zu Machiavelli gesetzt zu haben, was u. W. bis dahin noch nicht geschehen war. Für eine vertiefte

1) Estienne de La Boétie contre Nicolas Machiavel.

2) Abstraction faite de la première page, pure amorce littéraire de la Servitude volontaire, Machiavel et La Boétie débutent en des termes presque identiques:

Machiavel:	La Boétie:
Tous les Etats, toutes les dominations qui ont tenu et tiennent encore les hommes sous leur empire ont été et sont ou des républiques ou des principautés . . . (Prince ch. I)	Si ne veux je pas pour ceste heure, debattre ceste question tant pourmenée, si les autres façons de republiques sont meilleures que la monarchie . . . mais ceste question est reservee pour un autre temps et demanderoit bien son traité à part, ou plustost ameneroit quant et soy toutes les disputes politiques.
Je ne traiterai point ici des républiques, car j'en ai parlé amplement ailleurs . . . (Prince ch. II)	

Il est à peine besoin de souligner la concordance frappante avec laquelle nos deux auteurs abordent le débat. Cette concordance pourrait difficillement passer pour fortuite, même si elle était isolée, mais on en rencontrera bien d'autres; nous sommes donc autorisés à voir là, dès les premières lignes de la Servitude volontaire, La Boétie délimitant son sujet de façon à faire apparaître dans son propre ouvrage une symétrie avec le livre de Machiavel telle qu'aucun lecteur ne puisse se méprendre sur la visée qu'il avait. Cette préoccupation ne se concevrait pas si La Boétie n'avait pas eu l'intention de suivre pas à pas Machiavel sur le terrain choisi par celui-ci. op. cit. pp. 22–23.

La Boétie-Interpretation ist die Untersuchung dieser Beziehung von größter Wichtigkeit, denn sie trägt in hohem Maße dazu bei, das Vorurteil zu zerstören, daß La Boéties Servitude volontaire eine zufällige wenn auch aufrichtige Deklamation eines jugendlichen Utopisten sei.

Um der Servitude volontaire zu völliger Würdigung zu verhelfen, muß man versuchen, sie aus ihrer Zeit heraus zu verstehen; man muß sich daran gewöhnen, in ihr eine Phase der großen geistigen Auseinandersetzungen zu sehen, die das 16. Jahrhundert erfüllten. Und einer der Angelpunkte der großen Auseinandersetzungen in diesem Jahrhundert ist Machiavelli mit seiner Lehre von der Staatsraison. Den Einwand, daß La Boétie den Principe vielleicht noch gar nicht gekannt habe, hat Barrère mit überzeugenden Gründen widerlegt, sodaß es sich erübrigt, auf diese Frage näher einzugehen.

Machiavelli ordnet seiner Staatsraison das Einzelwesen absolut unter. Das Individuum existiert nur im Hinblick auf den Staat. Der Staat ist seinen Untertanen zu keiner Rücksichtnahme verpflichtet, er ist absolut und für ihn existieren keine Gesetze menschlicher Vernunfterkenntnis oder göttlicher Offenbarung, die der Staatsgewalt Beschränkungen und Anerkennen des Eigenrechtes eines Individuums zum Gebot macht. Im Gegenteil, selbst vor der sinnfälligsten Ungerechtigkeit braucht der Staat nicht zu scheuen; selbst das Zerstören eines Menschenlebens wird gerechtfertigt sein, sobald dies das Wohlergehen des Staates verlangt. Der Staat ist im Fürsten verkörpert, seine Größe resultiert aus dem Machtwillen des Herrschers. Der brutale Wille zur Macht eines Einzelnen, der auf Kosten der Eigenpersönlichkeit der anderen geht, wird von Machiavelli durch die Verquickung mit dem Staatsinteresse geadelt, der egoistische Trieb sinnvoll gemacht und in eine höhere Sphäre gehoben.

„Eine Erbschaft von ungeheurer Wirkung hat trotzdem das christliche und germanische Mittelalter dem modernen Abendlande hinterlassen, nämlich das schärfere und schmerzhaftere Gefühl für die Konflikte der Staatsräson mit der Sittlichkeit und dem Rechte, das immer sich wieder regende Gefühl, daß rücksichtslose Staatsräson eigentlich Sünde sei, Sünde wider Gott und göttliche Normen, Sünde ferner auch wider die Heiligkeit und Unantastbarkeit alten guten Rechts..... Das dualistische Weltbild des dogmatischen Christentums hat dann tief nachgewirkt auch auf die Zeiten eines undogmatisch werdenden Christentums und hat dem Probleme der Staatsräson eine sehr schwer empfundene Tragik gegeben, die es in der Antike nicht gehabt hat.“ [3]) So hat Meinecke den Konflikt gefaßt, den die durch Machiavelli theoretisch begründete Anerkennung der Staatsraison heraufbeschworen hat. Es ist das Pro-

3) Meinecke: Die Idee der Staatsräson p. 36.

blem der Polarität von Moral und Staatsraison, mit dem sich seit Machiavelli jede politische Theorie auseinanderzusetzen hatte.

Machiavelli hat sich gehütet, Moral, Religion und Recht aus dem menschlichen Leben überhaupt auszuschalten. Wenn auch Moral und Religion für ihn selbst keine lebendigen Werte bedeuten, so sieht er doch deren Bedeutung für die Beziehungen der Menschen untereinander. Aber die eigene Indifferenz gegenüber dieser Wertwelt läßt ihn nicht einen objektiven Wert in der Moral erkennen, sondern ein wichtiges Mittel für seine Politik und ein Werkzeug seiner ragione di stato. Machiavelli spaltet die Moral in einen folgenschweren Dualismus. Einerseits behält er die überkommene christliche Moralauffassung bei für den Verkehr der Menschen untereinander, anderseits schafft er eine neue Moral, die die Grundlage der Beziehungen vom Staat zur Umwelt bildet.

Das treibende Element der neuen Moral ist die "virtù", die dem Menschen innewohnende Kraft, durch die er gesteigert wird zum Heroen und Politiker, durch deren dynamische Gewalt erst der Zusammenschluß der Individuen zum Staatswesen erfolgen konnte. Die Kraft, die der virtù entgegenwirkt, ist das unberechenbare Geschick, die „Fortuna". Diese große Macht, die durch ihre unvorhersehbare Schicksalhaftigkeit völlig unerwartet in das Leben einbricht, bedroht ständig die vitale Kraft des Menschen, die aber ihrerseits wieder einen starken Helfer besitzt und zwar in der Notwendigkeit ("necessità"). „War virtù die lebendige Kraft der Menschen, die die Staaten schuf und erhielt und ihnen Sinn und Bedeutung gab, so war necessità der kausale Zwang, das Mittel, um die träge Masse in die von der virtù gewünschte Form zu bringen."[4])

Den Begriff der necessità verdankt Machiavelli der Beobachtung der Außenwelt. In der Politik z. B. muß der Herrscher, der seine Stellung behaupten will, der Notwendigkeit folgen, gegebenenfalls bewußt schlecht zu behandeln, denn die herrschende Moral wird sich mit ihren Ansprüchen oft seinem Wirken entgegensetzen. Wenn nun der Herrscher nicht der Notwendigkeit, in diesem oder jenem Moment schlecht handeln, nachgibt, wird er seine eigene Existenz und die des Staatswesens, das in ihm sich verkörpert, aufs Schwerste gefährden. Es ist die Größe und die Furchtbarkeit Machiavellis zugleich, daß er den Widerspruch zwischen den Notwendigkeiten, die die Staatsraison in sich schließt, und dem Moralgesetz klar erkannte und daraus den Schluß zog, daß letzteres als Hemmnis einer kräftigen Politik ausgeschaltet werden müsse.

Mit diesem Schritt haben Schlechtigkeit und Treubruch ihre offizielle Anerkennung im Bereich der Staatskunst gefunden. Aber das moralisch Schlechte wurde eben im Bereich des Politischen

4) Meinecke a. a. O. p. 47.

zum Guten, falls es sich mit dem Erfolg verband. Besonders muß hier betont werden, daß es sich bei Machiavellis Anerkennung der amoralischen Herrscherpersönlichkeit keinesfalls handelte um einen Willen zum Schlechten, der seine Befriedigung in der Schlechtigkeit selbst fand, um ein diabolisches Wohlgefallen an der Zerstörung von fest eingewurzelten Werten.

Die antimachiavellistische Strömung der Folgezeit (besonders Gentillet) pflegte in Machiavelli nur den Zerstörer und bösen Geist zu sehen, den Mann, der Heuchelei und Falschheit im politischen Geschehen die Tore geöffnet hatte. Die Möglichkeiten, denen Machiavelli durch seine Theorie Bahn gebrochen hatte, waren zu grauenvoll, als daß man die Objektivität bewahrte, das hohe Ideal des starken Staates anzuerkennen, von dem die Anschauungen Machiavellis getragen werden.

Während Machiavelli seiner Staatsraison moralische Forderungen und den Rechtsgedanken unbedenklich aufopferte, findet der Begriff der Staatsraison bei La Boétie keinerlei Anerkennung und Verständnis. In dem Willen zur Macht, in dem sich für Machiavelli eine der höchsten Tugenden des menschlichen Daseins überhaupt offenbarte, sieht La Boétie eine durchaus negative Eigenschaft des menschlichen Charakters, eine Schwäche, die dazu führt, den Zustand der Freiheit und Gleichheit unter den Menschen aufs Schärfste zu gefährden, eine Schwäche, die La Boétie mit dem ganzen Einsatz seiner Beredsamkeit bekämpft.

Während Machiavelli den Wert einer jenseits aller Forderungen des praktischen Lebens stehenden und unwandelbaren Moral geringschätzt, besteht für La Boétie einzig und allein das Moralgesetz, das ewig die höchste Richtschnur des Lebens darstellen soll. Das Moralgesetz La Boéties leitet sich unmittelbar aus der vernunftmäßigen Erkenntnis eines der Natur immanenten Gesetzes her, in dem den Menschen Gleichheit und Freiheit zugesichert werden.

Bezeichnend für Machiavelli und La Boétie ist es, welchen Platz sie der Persönlichkeit in ihren Anschauungen zuweisen. Machiavellis Ideal der Persönlichkeit ist der Heros, der dank seiner virtù sich zum Beherrscher der Menschheit aufschwingt; es ist der Fürst, der den Staat schafft. Die überragende Persönlichkeit hat das Recht, die Masse zu ihrer Dienerin herabzuzwingen und deren Schicksal den eigenen Interessen unterzuordnen; ja, ihr erwächst dazu die Verpflichtung, da ihr Wunsch und ihre Interessen nicht mehr Privatangelegenheit, sondern zum Staatswohl geweitet sind.

La Boétie folgert aus seiner Hochschätzung der Persönlichkeit ganz verschiedenartige Forderungen. Die Lehren, die er aus der Erkenntnis der Massenpsyche zieht, sind denen Machiavellis polar entgegengesetzt. Denn über der Geringschätzung steht das Verantwortungsgefühl. Es erscheint La Boétie als Frevel, das geistige Unvermögen, die Unselbständigkeit der Masse auszunutzen und

ihre geistige Unfreiheit dem unsozialen Gefühl von Einzelpersönlichkeiten als willkommene Gelegenheit zur Ausübung ihrer Machtinstinkte zu opfern. Solche Eingriffe sind durchaus illegal, d. h. sie verstoßen gegen das Gesetz der Natur, nach dem jeder Mensch das Recht auf Freiheit besitzt.

Ansätze zu bewußtem Empfinden der nationalen Werte finden sich allerdings bei La Boétie. Das Nationalbewußtsein entzündet sich bei ihm am Stolz auf die eigene Literatur und die Sprache, die von der Renaissance geschaffen war. La Boétie bekennt sich gerne zu seiner eigenen Sprache, er sieht ein, daß die französische Bürgerrecht unter den Literatursprachen gewonnen hat und daß die Zeit, in der die Autorität des Lateinischen unumstößlich war, am Ende sei . . . . . "Notre poesie françoise, maintenant non pas accoustree, mais, comme il semble, faite tout à neuf par nostre Ronsard, nostre Baif, nostre du Bellay, qui en cela avancent bien tant nostre langue, que i'ose esperer que bien tost les Grecs ni les Latins n'auront gueres, pour ce regard, devant nous, sinon, possible, le droit d'aisnesse." (p. 43).

Die Anlehnung an die Autorität der Antike bildete zugleich einen Anstoß für die Entwicklung der eigenen Sprache, indem die alten Sprachen als Lehrmeister gewertet wurden. Geschärfte Konzentration auf die Möglichkeiten der eigenen Sprache, Eingehen auf Besonderheiten des eigenen Geistes waren die Folge, wohl Benutzung des Ueberkommenen, aber dies nicht mehr als höchste Norm, einmalig und einzigartig ansehend, sondern sich bewußt an Ueberliefertem erziehend. In dem Besinnen auf die Struktur der eigenen Kultur und ihrer Abgrenzung gegenüber anderen liegt eine der Hauptursachen für die Entwicklung der nationalen Idee in der Neuzeit. Doch bleibt dieses Nationalgefühl bei La Boétie literarisch und wird niemals machtpolitisch. Während also La Boétie auch für die Politik die Moral als obersten Grundsatz gelten läßt, scheidet sie Machiavelli aus. Seine Wertskala setzt sich aus ganz anderen Komponenten zusammen. Für ihn ist das Gute der Erfolg, das Schlechte der Mißerfolg. Mögen die Mittel auch verwerflich erscheinen, so ist das Unternehmen durch sein Gelingen genügend gerechtfertigt.

La Boétie leitet die Servitude volontaire mit einem Zitat aus der Ilias ein: "D'avoir plusieurs seigneurs aucun bien je n'y voy — Qu'un, sans plus, soit le maistre, et qu'un seul soit le roy". Odysseus richtet diese Worte an eine Heeresversammlung. — La Boétie knüpft folgende Reflexion daran: "Il en faudroit, d'aventure, excuser Ulisse, auquel possible lors estoit besoin d'user de ce langage pour appaiser la revolte de l'armée; conformant, je croy, son propos plus au temps qu'à la verité." (p. 1—2).

Diese letzten Worte umschreiben vorzüglich die Verschiedenartigkeit der Stellung La Boéties und Machiavellis zum politischen

Leben. Machiavelli denkt rein praktisch, er richtet seine Aufmerksamkeit auf die Anforderung des Augenblicks und benutzt die Gegebenheiten der Wirklichkeit, um daraus seine Welt zu gestalten: Il se conforme au temps. — La Boétie sucht dagegen in der Wirklichkeit die Idee, die ihr zugrundeliegt, und will ihr zum Durchbruch verhelfen, indem er auf die Vernunft der Menschen Einfluß zu gewinnen sucht, da diese sich schließlich der Einsicht der Wahrheit, die unwandelbar und für alle Zeiten gültig ist, öffnen muß: Il se conforme à la verité.

5. Kapitel:

Die Monarchomachen.

Obschon in den philosophischen Systemen des katholischen Mittelalters angelegt, empfing die Idee des Naturrechtes in der Renaissance, besonders im Frankreich des 16. Jahrhunderts neue Belebung, um von da ab in kräftigem, unaufhaltsamen Strom durch die Jahrhunderte zu fließen, immer aufs neue modifiziert und in Systemen eingefangen, nie aber erstarrend und verblassend, sondern mit zäher Gewalt weiterströmend, bis sie ihre wirksamste und kräftigste Erfassung in der Volkssouveränitätstheorie Jean-Jacques Rousseaus erfuhr.

Wir möchten von vornherein betonen, daß wir aus der Feststellung der Naturrechtsideen in der Servitude volontaire, nicht die Folgerung ziehen, daß La Boétie großen Einfluß auf die Naturrechtsphilosophen späterer Generationen gewonnen habe; wenigstens nicht unmittelbar. La Boétie hat nirgends den Versuch gemacht, seine Einfälle zu systematisieren, denn sie waren in ihm noch nicht gereift, für ihn selbst noch nicht greifbare Produkte seines Bewußtseins. Die ungeheure Energie und Kraft des Gefühls bildete sich nicht um in ein durchdachtes System, sie brach eruptiv in einer herrlichen durchglühten Sprache hervor. — La Boétie war in erster Linie nicht Denker, sondern Dichter.

Und doch scheint das Verfahren berechtigt, La Boétie und die späteren Naturrechtler in einen kontinuierlichen Zusammenhang zu bringen. Denn es ist wohl nicht notwendig, eine historische Verbindung einer Persönlichkeit mit einer anderen zu erweisen, um eine Entwicklung im Werk des einen gegenüber Ideen im Werk des Vorhergehenden festzustellen. Es soll hier ausdrücklich nicht der oft mißbrauchte Ausdruck „Einfluß“ angewandt werden, ohne daß man deswegen darauf zu verzichten brauchte, in der Servitude volontaire eine Vorstufe zu den großen Werken der die Volkssouveränität vertretenden Naturrechtslehrer zu würdigen.

Der Humanismus hat sich innerlich fast durchweg von der mittelalterlich theokratischen Idee befreit; man sieht bei La Boétie, wie fern er ihr im Grunde steht, wenn auch gelegentlich noch Spuren und Anklänge vorhanden sind.

Das Einbeziehen der göttlichen Allmacht in die Erörterung politischer Systeme verblaßt oft zur Formelhaftigkeit. Gelegentlich beruft sich z. B. Bodin auf den göttlichen Willen, ohne eine organische Verknüpfung mit seinen aus der Vernunft hergeleiteten

Entwicklungen. — Ein gutes Beispiel zum Beweis der Sinnentleerung der theokratischen Idee bietet La Boétie. In der oben angeführten Stelle, die die Könige Frankreichs in so überraschender Weise von dem Verdammungsurteil über alle Monarchen ausnimmt, versucht La Boétie so etwas wie eine göttliche Sendung der Könige zu erweisen. Es ist bezeichnend, daß La Boétie auf die theokratische Idee gerade da zurückgreift, wo seine Vernunft mit konservativen Instinkten in Konflikt gerät. Er fühlt sich zu einem Kompromiß gedrängt, der ihm offensichtlich Unbehagen verursacht, und um sich darüber hinwegzutäuschen, bekräftigt er die Notwendigkeit der Anerkennung der französischen Monarchen durch ein Mittel, an dessen Wirksamkeit er selbst nicht mehr glauben kann, dem aber noch ein gewisser traditioneller Nimbus anhaftet. Denn es ist ausgeschlossen, daß für La Boétie bei seiner radikal vernünftigen Einstellung die theokratische Idee noch etwas Lebendiges war.

Eine ganz eigenartige Verbindung entstand in den Lehren der Monarchomachen, die einerseits die theokratische Idee Calvins aufrechterhielten und sie bewußt als Grundgedanken verwerteten, aber andererseits aufs stärkste von der aus der Antike schöpfenden Richtung, die ein natürliches Recht auf Freiheit behauptete, beeinflußt waren. Hier liegt das Hauptinteresse unserer Untersuchungen, festzustellen, wie sich die Freiheitsidee, die wir bei La Boétie kennengelernt haben, in den monarchomachischen Systemen in praktisch-politische Forderungen umsetzt.

Zuerst muß festgestellt werden, daß den Verfassern aus der Gruppe der Monarchomachen eine bestimmte praktische Absicht vorschwebte, nämlich die Unterwühlung des nach dem Absolutismus tendierenden Königtums.

Die Toleranz in religiösen Fragen wurde in jenen Zeiten nur von wenigen einflußreichen Persönlichkeiten befürwortet, etwa von einem Michel de l'Hospital, dem Kanzler Karls IX. Von diesen Ausnahmen abgesehen, herrschte größte Intoleranz im katholischen wie auch protestantischen Lager. Die Protestanten suchten einerseits, die Staatsgewalt an sich zu reißen, zum Schutz der neuen Lehre; andererseits fühlten sich die Katholiken bedroht, als sie die Befürchtung hegten, daß der König dem Katholizismus abtrünnig werden könne. So kam es, daß auch Katholiken unter den Monarchomachen waren, die die Volkssouveränität wiederherzustellen strebten.

Anfänglich lehnten sich die Protestanten eng an die Lehre Calvins über die Stellung der Untergebenen zum Herrscher an. Calvin betont ausdrücklich, daß der Herrscher von Gott eingesetzt sei und ihm darum absoluter Gehorsam entgegengebracht werden müsse. Nach ihm ist es verbrecherisch, sich dem Herrscher zu widersetzen, selbst wenn dieser ungerecht ist. Das Volk muß sich beugen auch vor einem Tyrannen; die einzige Genugtuung, die ihm sicher ist,

ist das Gericht, das Gott über den Tyrannen halten wird. Nur in einem Falle soll der Untergebene nach Calvin den Gehorsam gegen die Vorgesetzten aufgeben, wenn er in einen Widerspruch mit dem Gehorsam gegen Gott gerät.

Die Autorität des Königs wurde von den Protestanten anfänglich anerkannt, die königliche Person vorerst keineswegs angegriffen.[1]) Die Protestanten wandten sich nur gegen die Umgebung des Königs. Die Katholiken auf der einen, die Hugenotten auf der anderen Seite suchten den König zu sich herüberzuziehen, um sich die Rolle der Verteidiger und Wiederhersteller der Ordnung zu sichern. In den ersten Bürgerkriegen unter Karl IX. befand sich dieser bei dem katholischen Heer; die Protestanten kämpften nun nicht etwa gegen den König, sondern gaben vor, den König aus den Händen der Katholiken, die ihn gefangen hielten, befreien zu wollen. Condé, der Führer auf protestantischer Seite, nannte sich Schützer und Verteidiger der Krone Frankreichs. Man war bemüht, die Religion als Ursache zu den Wirren aus dem Spiele zu lassen, und kämpfte für Frankreich und vor allem für den Feudaladel. Bis zur Bartholomäusnacht blieben die protestantischen Programme gemäßigt und konservativ. Sie kämpften für den König und die altüberkommene Tradition; man berief sich auf eine historisch gewordene nicht schriftlich fixierte Verfassung und strebte eine gemäßigte Monarchie an.

Ganz anders wurde die Stimmung nach dem Gemetzel in Paris am 24. August 1572. Der König, der bislang nie persönlich in die Fehden einbezogen war, wurde nun ganz unverhüllt angegriffen; man begnügte sich nicht mehr damit, nur seine Umgebung zur Verantwortung zu ziehen. Was aber betont werden muß, ist, daß die Angriffe nun nicht das ganze monarchische System über den Haufen werfen wollten. Man blieb bei der Forderung nach einer monarchischen Regierung, doch wurde die Allmacht des Herrschers durch Gesetze und Vorschriften in eine nur noch scheinbare Selbständigkeit umgewandelt.

Wie verträgt sich nun aber drohendes Beschimpfen der Person des Königs mit dem Respekt einer Monarchie gegenüber? Man bedient sich jetzt häufiger denn je der Unterscheidung von gutem Herrscher und Tyrannen. Letzterer hat keinen Anspruch mehr auf Schonung; da seine Schlechtigkeit das göttliche Gebot beleidigt, fühlt man sich nicht mehr verpflichtet, ihn als eine von Gott gesandte Notwendigkeit anzusehen.

In den Pamphleten, die Frankreich nach der Bartholomäusnacht überfluteten, spielte die Heilige Schrift eine große Rolle; aus ihr wurden unzählige Beispiele und Parallelen zu den eben stattgehabten Vorgängen genommen. So wie einst die Juden aus

1) Unsere kurze Schilderung der historischen Lage entlehnt die Tatsachen hauptsächlich den entsprechenden Kapiteln bei Weill: Le pouvoir royal.

tiefstem Unglück und Heimsuchung durch Gottes Hilfe sich wieder emporgerichtet hatten, so hofften die gepeinigten Protestanten auf Vergeltung und schöpften Mut aus den Beispielen, die ihnen die jüdische Geschichte bot.

Hotman hat für seine Zeit eine durchaus originelle Methode, er argumentiert nur mit Fakten aus dem historischen Geschehen seines Landes, er verzichtet auf alle Hilfsmittel, die ihm die calvinistische Theologie zur Durchführung seines Vorhabens an die Hand geben konnte. Aber ebensowenig interessiert es Hotman, durch philosophische Unterbauung der geschichtlichen Erfahrung irgendwelche allgemeinen Erkenntnisse über die Probleme der Freiheit, der Stellung von Volk und Fürsten, des Widerstandsrechtes gegen den Tyrannen und ähnliches zu finden. Die theoretische Seite wird von Hotman vernachlässigt; es sind praktische Lösungen, die er sucht. In dieser Beziehung steht aber Hotman keineswegs einsam da; es ist eine fast allen politischen Schriftstellern jener Zeit eignende Merkwürdigkeit, daß die theoretische Seite ihrer Erörterungen zwar nicht durchaus fehlt, sich aber selten zu radikaler Eindeutigkeit erhebt. Es blieb einer späteren Generation vorbehalten, aus den Ergebnissen ihrer Vorgänger die Konsequenzen zu ziehen und sie in eine systematische Ordnung zu bringen.

Die Erklärung für diese Erscheinung ist nicht schwer zu finden. Man darf niemals die Situation aus dem Auge verlieren, in der die hier interessierenden Schriften entstanden sind. Man darf nicht vergessen, daß sie die Produkte einer vom Religionsfanatismus zur Siedehitze gebrachten Atmosphäre darstellen, die Reaktion gegen unmenschliche Verfolgung und gegen einen neuen Geist, der alle Loyalität im politischen Leben zu zerstören schien und die Welt mit List und Niedertracht erfüllen wollte. Hält man sich dies alles vor Augen, so erscheint es wenig erstaunlich, daß es Männern wie Hotmann oder Gentillet wenig darum zu tun war, gut konstruierte Theorien aufzustellen, sondern daß man schrieb, weil alle Ordnung ins Wanken zu geraten schien und man sich seiner Haut wehren mußte, wenn das Chaos nicht übermäßig werden sollte und man nicht Gefahr laufen wollte, die altüberkommenen Werte alle ungestoßen zu sehen. Es galt, Lösungen für den Augenblick zu schaffen; aber darin zeigt sich wieder die Bedeutung der Monarchomachen, daß sie Ansätze gaben für Lösungen, die über das augenblickliche Bedürfnis hinausgingen, Ansätze für Lösungen, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben konnten und fähig waren, späteren Denkern als Fundament für ihre Theorien zu dienen.

Hotmann verzichtet, wie schon gesagt, auf den Weg, seine politischen Forderungen durch Ableitungen aus göttlichem oder natür-

lichen Recht zu stützen; er begnügt sich damit, sie durch Präzedenzfälle aus der Geschichte als richtig zu erweisen.

Eine der Kernfragen ist für ihn, ob der Monarch sich mit Recht eine absolute Gewalt zuschreiben kann. Die Geschichte Frankreichs beweist ihm, daß der Absolutismus niemals anerkannt war. Hotman weist nach, daß die Könige der Franken bei deren Einbruch in Gallien Wahlkönige waren.[2]) Aber auch schon die gallischen Staaten hatten vor der Eroberung durch die Römer ein Regierungssystem, durch das der König abhängig vom Volke war.[3]) Es bedeutete für die Franken keine Knechtschaft, einen König zu haben. Ihre Herrscher waren keine Tyrannen, sondern Schutzherren ihrer Untertanen und Wächter über deren Freiheit.[4]) Wenn die Wahl des neuen Königs auch meistens auf den Sohn des verstorbenen Herrschers fiel, so war damit durchaus kein verbindlicher Brauch geschaffen; die Freiheit der Wahl blieb unangetastet.[5]) Aber nicht nur das Recht, den König einzusetzen, lag beim Volke, sondern ebenso wie die Volksversammlung den König nach ihrem Gefallen wählte, hatte sie auch das Recht, einen verbrecherischen Herrscher zu bestrafen und abzusetzen.[6]) Die höchste Gewalt sieht Hotman also in den Händen des Volkes liegen bezw. bei dessen Vertreter, dem "Conventum trium Statuum" [7]) (den Etats généraux). Hotman zählt auf, welche Aufgaben hauptsächlich auf

---

2) Germaniae quidem Reges (quo ex genere Francos nostros fuisse, superius demonstratum est) suffragiis creari solitos, Cornelius Tacitus in libello de moribus Germanorum testatur. cap. VI p. 47.

3) Quam eandem regnandi formam constat Gallos nostros, priusquam in Romanorum potestatem redigerentur, habuisse: ut populus non minus (inquit Caesar) in Regem, quam Rex in populum imperii ac potestatis retineret. Quanquam non a Gallis, sed a Popularibus suis Germanis eam Reipublicae constituendae formam Francos nostros sumpsisse, consentaneum est: de quibus Tacitus in libro de moribus Germanorum ita scribit Regibus non est infinita aut libera potestas. Hac autem forma nullam a Tyrannico dominatu remotiorem esse constat. cap X p 76.

4) Valeat igitur omen, ut Franci vere proprieque dicantur, qui tyrannorum servitute depulsa, honestam, etiam sub regum auctoritate, libertatem retinendam putarunt. cap. V p. 37.

5) Reges ex nobilitate, Duces ex virtute sumunt. Quod institutum etiam nunc Germani, et Dani, et Suevi et Poloni retinent: ut Reges quidem in concilio gentis eligant: filii tamen praerogativam habeant: et ceteres praeferantur. Quo instituto, haud scio, an quicquam sapientius aut Reipublicae salutarius excogitari potuerit. capi VI p. 47.

6) Ex omnibus nostris Annalibus constat, Regum abdicandorum summam potestatem penes populum fuisse. cap. VI p. 54.

7) Paulo posterius docebimus, summum Regni Francogallici administrationem penes publicum et solenne gentis concilium fuisse: quod posterior aetas Conventum trium Statuum appellavit. Huius enim Regnum status is fuit, quem Philosophi veteres, in his Plato et Aristoteles, quos Polybius imitatus est, optimum ac praestantissimum indicarunt: nimirum qui ex tribus generibus Regali, Optimo et Populari mixtus ac temperatus esset. cap. X p. 78.

den Schultern der États généraux ruhen.[8]) Aber die Anerkennung der Bedeutung des Konvents der drei Stände hindert Hotman nicht, auch dem Adel einen hervorragenden Platz im politischen Leben einzuräumen. — Hier stoßen wir wieder auf eins der Hauptcharakteristika des Geistes der protestantischen Monarchomachen. Die Protestanten werden zu Vorkämpfern des durch den Absolutismus bedrohten Feudaladels. Noch einmal erfüllt sich der Geist des Feudalismus mit neuen Impulsen; in der Vereinigung mit dem energiegeladenen Protestantismus bäumt sich der Adel gegen das Vordringen des Absolutismus auf. Hotman sieht im Adel ein wertvolles Bindeglied zwischen dem König und dem Volke, da es die tiefe Kluft ausfüllt, die sich naturgemäß zwischen Herrscher und Beherrschten auftut.[9]) Dennoch scheint Hotman der allerdemokratischste Monarchomache gewesen zu sein, denn die größte Bedeutung gesteht er doch den États généraux zu. — Entschieden eindeutiger bekennt sich Junius Brutus zur Herrschaft des Adels; die Geringschätzung, mit der er von der "bellua" Volk spricht, lassen keinen Zweifel an seiner streng aristokratischen Einstellung zu. — Hotman zählt dann noch die hohen Hofchargen wie die Comestabuli und die Pares Franciae auf, denn er sieht in diesen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung entwerteten Einrichtungen weitere wesentliche Schranken für die königliche Macht, die also keinesfalls das Zentrum staatlicher Gewalt bilden konnte.

In seinen Ausführungen legt Hotman ein Hauptgewicht auf die Erörterung des salischen Erbfolgegesetzes. Nach eingehender Untersuchung, woher das salische Gesetz stamme, und ob es wirklich ein juristisch bindendes Gesetz sei, entscheidet sich Hotman folgendermaßen: Es ist schwer, sich über die Entstehung völlige Klarheit zu verschaffen. Jedenfalls hat sich der Brauch durchgesetzt, daß Frauen vom Throne fernzubleiben haben, und dieser Brauch hat durch die lange Tradition den Wert eines geschriebenen Gesetzes empfangen.[10]) Die Polemik um den salischen Erbfolgebrauch und die weit ausgesponnene Aufzählung alles Unglücks und aller Greueltaten, die ihren Ursprung in der Regierung von Frauen hatte, ist schärfste, kaum verhüllte Kritik an der Regent-

8) Deinceps locus postulat, ut quibus de rebus in solenni concilio ageretur, consideremus: Maiorumque nostrorum in constituenda Republica sapientiam admiremur. Summatim autem has fere observavimus. Primum de creando vel abdicando Rege: tum de pace et bello, de legibus publicis: de summis honoribus, praefecturis, et procurationibus Reipublicae de assignanda patrimonii parte liberis defuncti Regis, vel dote filiabus constituenda. cap. XI p. 92 sequ.

9) Nam cum Regius et popularis dominatus natura inter se dissideant, adhiberi tertium aliquem oportet intermedium, et utriusque communem, qui est Principum, sive Optimatum. cap. X p. 79.

10) Utcunque sit, primum illud constat, etsi nullum nec Salicae nec Francicae legis caput extet, quo mulieres a Regni hereditate arceantur, tamen instituta et mores gentis tanto seculorum consensu conservatos legis scriptae vim obtinere cap. VIII p 70.

schaft Katharinas. Hier wird es am deutlichsten und noch dem heutigen Leser am fühlbarsten, welche Heftigkeit der Kritik und persönlicher Interessiertheit sich unter dem Deckmantel historischer Objektivität verbirgt.

Hotmans Werk mußte in der absolutistischen Atmosphäre, in der es geschaffen war, größtes Aufsehen erregen. Das Eigenartige daran war, daß Hotman anscheinend garnichts Neues fordert; im Gegenteil, er beruft sich ja immer auf die Alten und hütet sich, seinem Werk einen revolutionären Anstrich zu geben. Seine originelle und besonders starke Wirkung lag eben darin, daß er für die Mißstände seiner Zeit Einrichtungen der Vergangenheit als Heilmittel empfehlen konnte, für deren Bewährtheit die Geschichte deutlich Zeugnis ablegt. Hotmans Vorgehen ist typisch für den Geist des Calvinismus überhaupt. In Religionsfragen wollte Calvin ja auch nichts Neues bringen, sondern die alte Lehre reinigen von dem, was im Laufe der Jahrhunderte an Ballast und Unechtheit dazugekommen war.

Neben der Francogallia steht als bedeutendste Schrift aus dem protestantischen Lager die Vindiciae contra tyrannos des unter dem Pseudonym Junius Brutus verborgenen Du Plessis-Mornay. In vier Fragen werden die Hauptpunkte über die Stellung vom Herrscher zum Volk erörtert.

1. Muß das Volk seinem Herrscher auch gehorchen, wenn dieser in seinen Befehlen gegen den göttlichen Willen verstößt? Calvin hatte in diesem Falle schon dem Volk zugestanden, diesen Befehlen Ungehorsam entgegenzusetzen. Mornay entwickelt das Problem folgendermaßen: Gott ist als Schöpfer der Welt deren unbegrenzter Eigentümer, die Fürsten sind nur seine Beauftragten.[11]) Mornay will durchaus nichts davon wissen, daß Gott vielleicht die Macht über die Welt den Fürsten vollkommen und bedingungslos übertragen habe.[12]) Die Könige sind Lehnsmänner Got-

---

11) Deus ex nihilo creavit coelum et terram. Itaque is iure coeli et terrae dominus est, et vere proprietarius. Quicunque vero terram inhabitant, eius tanquam coloni sunt et emphyteutae: quicumque in terra ius dicunt, et aliqua ratione terris praesunt, Dei beneficiarii et clientes sunt, ab eoque investituram capere et agnoscere tenentur. Deus denique solus proprietarius est, solus dominus: homines omnino omnes, quo gradu tantem ii sint, coloni, villici, ministri, vasalli, qui quo ampliores fructus percipiunt, eo maiorem censum debent: quo maiorii auctoritate potiuntur, eo severius rationem reddere tenentur. Quaestio I p. 4 sequ.

12) Hic obiiciant forte nobis assentatores aulici; Deum suam omnem in reges auctoritatem contulisse, caelum sibi retinuisse, terram agendam ferendamque pro libito regibus tradidisse: Caesarem denique divisum cum Jove imperium habere . . . Manet semper illa Dei omnipotentis sententia: Non dabo nomen meum alteri, non transferam gloriam meam in alium, id est, non eam cuiquam potentiam tradam, quin summum ius mihi perpetuo recipiam. Qu. I p. 7.

tes, die den Auftrag haben, Gottes Gesetz auf Erden zu schützen.[13]) Das Verhältnis von Gott, Fürsten und Untertanen ist durch einen doppelten Vertrag geregelt.[14]) Da das Volk seinerseits Gott selbstverständlich ebenso zur Treue verpflichtet, ist wie der Souverän, der Gehorsam dem Herrscher gegenüber aber erst in zweiter Linie kommen kann, so wäre das Volk des größten Ungehorsams schuldig, wenn es einem Gott ungehorsamen Fürsten ergeben wäre.

2. In der ersten Frage hat Mornay dargelegt: der Fall kann eintreten, daß der Untergebene in einen Konflikt zwischen seinen Gehorsamsverpflichtungen Gott und dem Herrscher gegenüber gerät, sobald der Fürst seinerseits gegen das göttliche Gesetz verstößt. Weiterhin betont er, daß dann der Gehorsam Gott gegenüber den Untertan gegebenenfalls zum Ungehorsam gegen den Fürsten verpflichtet. Nunmehr erörtert Mornay das Widerstandsrecht.

Ist der Untertan berechtigt, dem Tyrannen, der Gottes Gesetz verletzt, bewaffneten Widerstand entgegensetzen?[15]) Mornay wehrt sich energisch gegen eine Interpretation des Widerstandsrechts, die dem einzelnen oder der Masse erlaubt, gegen den zum Tyrannen gewordenen Herrscher mit bewaffneter Hand vorzugehen. Das Recht den Herrscher in die Schranken zurückzuweisen, gehört nur der Universitas populi und diese Universitas wird durch die Behörden und Magistrate repräsentiert; denen ist es dann im Notfall erlaubt, einzeln oder geschlossen bewaffneten Aufstand und Verschwörung gegen den ruchlosen Fürsten ins Werk zu setzen.[16]) Denn der Vertrag besteht ja nicht mit den einzelnen, sondern mit dem Volk als Ganzem. Der einzelne vergeht sich

13) Reges itaque regis regum vasalli sunt, per gladium regiae auctoritatis insigne, investiti, ut eo gladio legem divinam tueantur, bonos protegant, malos perdant, non secus ac per ensem, scutum, vexillum vasallos a Domino superiori feudo investiri videmus, ea lege, ut ei iisdem armis, quandocunque opus fuerit, militent. Qu. I p. 8.

14) Duplex autem foedus in Regum inauguratione legimus: primum, inter Deum et Regem, et Populum, ut esset Populus, Dei Populus. Secundum vero, inter Regem et Populum, ut bene imperanti bene obtemperaretur. Qu. I p. 9.

15) An vero universam multitudinem, belluam, inquam, illam innumerorum capitum, tumultuari et concurrere in eam rem, quasi agmine facto oportebit? Quis vero in ea turba ordo esse queat? Quae consilii, quae rerum gerendarum species? Cum de universo populo loquimur, intelligimus eos qui a populo authoritatem acceperunt, magistratus, nempe rege inferiores a populo delectos, aut alia ratione constitutos, quasi imperii consortes et Regum et Ephoros, qui universum populi coetum repraesentant, Intelligimus etiam Comitiae, quae nihil aliud sunt, quam Regni cuiusque Epitome, ad quae publica omnia negotia referuntur. — — Eius generis sunt in omni Regno bene constituto, officiarii Regni, Principes, Pares, Patrii, Optimates, et caeteri ab ordinibus delegati, ex quibus conflatur aut Concilium ordinarium, aut Concilium extra ordinem, Parlamentum, Diaeta, caeterique conventus, in diversis regionibus diversa nomine sortiti: in quibus ne quid aut Respublica aut Ecclesia detrimenti capiat, providendum est. Qu. II p. 36 sequ.

16) Statuamus iam Regum aliquem, legem Dei Ecclesiamve abolete: universitatem consentire, aut maiorem saltem eius partem, Principes aut omnes, aut plures connivere; partem interim aliquantulam populi, unum, inquam, ali-

gegen das Gesetz, wenn er ein persönliches Recht auf Widerstand sich anmaßt.[17])

3. In der dritten Frage führt Mornay seine Vertragstheorie weiter aus. Neben dem Vertrage, durch den sich Fürst wie Untergebene in gleichem Maße Gott gegenüber zum Gehorsam verpflichtet haben, besteht noch ein zweiter Vertrag zwischen Fürst und Volk. Gott hat die Einrichtung des Königtums geschaffen; zur Einsetzung der Könige hat er aber das Volk bevollmächtigt.[18])

Wenn sich auch im Laufe der Zeit die Erbmonarchie überall durchgesetzt hat, so ist damit das Recht des Volkes auf Einsetzung des Königs keineswegs erloschen; symbolisch zeigt noch die Krönungshandlung, daß der König seine Macht vom Volk erhält.[19]) Das Volk bleibt auch im Erbkönigtum dem Herrscher übergeordnet.[20]) Mornay vergleicht den Staat mit einem Schiff,

quem ex Principibus, Magistratibusque legem Dei retinere, Deumque rite colere velle: quid licere putes, si Rex aut eam partem ad impia sacra cogere, aut ei piis sacris interdicere velit? Hic de singulis, seu de privatis, non loquimur, qui universitatis partes non censentur, ut neque tabulae, clavi, paxilli, navis: aut lapides, trabes, caementa, domus. Sed de aliqua Provincia urbeve, quae regni partem faciat, ut prora, puppis, carina, navim: tectum, parietes, fundamentum, domum facere dicuntur, et de aliquo Magistratu, qui eius Provinciae urbisve curam gerat. Equidem si exemplis certandum est, etsi ea propter assuetam hominum in cultu Dei defendendo, desidiam, rariuscula sunt; tamen non prorsus desunt. Qu. II p. 40.

17) Superest modo ut de singulis agamus, qui privati dicuntur. Primum ex foedere inter Deum et universum populum, ut sit populus Dei, singuli non tenentur. Ut enim quod universitati debetur, singulis non debetur: ita nec quod debet universitas, singulis debent. Deinde, non tenentur ex officio. Tenetur enim quisque Deo inservire in eo munere ad quod vocatus est. Privati vero non habent potestatem, non iunguntur magistratu, non habent imperium, non ullum ius gladii. Itaque ut gladium privatis non tradidit Deus, nec ita usum gladii ab iis reposcit. Qu. II p. 51.

18) Ostendimus antea, Deum Reges instituere, Regna Regibus dare Reges eligere. Dicimus iam, populum Reges constituere, Regna tradere, electionem suo suffragio comprobare. Quod quidem ita fieri voluit Deus, ut quantamcunque auctoritatem et potestatem haberent, Populo, secundum ipsum acceptam ferrent. Itaque omnem suam curam, cogitationem, industriam in utilitatem populi conferrent. Qu. III p. 60.

19) Omnino cum nemo Rex nascatur, nemo per se Rex esse, nemo absque populo regnare possit: Populus vero contra et per se esse queat, et Rege prior tempore sit: Reges omnes a populo primum constitutos fuisse, certissime constat. Etsi vero, ex quo virtutem patrum imitari filii, nepotesve, Regna sibi quasi haereditaria, fecisse videntur, in quibusdam regionibus. Electionis libera facultas desiisse quodammodo videatur, mansit tamen perpetuo in omnibus regnis bene constitutis ea consuetudo, ut demortuis non prius succederent liberi quam a populo quasi de novo constituerentur, nec tamquam sui haeredes Patribus agnoscerentur: sed tum demum Reges censerentur, cum ab iis, qui populi maiestatem repraesentarent, Regni investituram, quasi per sceptrum et diadema accepissent. In Regnis Christianis quae hodie per successionem deferri dicuntur, huiusque rei vestigia evidentissima extant. Qu. III p. 65.

20) Iam vero, cum Reges a populo constituantur, omnino sequi videtur, populum universum Rege potiorem esse. Ea enim vis verbi est, ut qui ad aliquo constituitur, eo minor habeatur, qui ab aliquo auctoritatem accepit, suo auctore inferior sit. Qu. III p. 67.

dessen Eigentümer die Universitas populi, dessen Steuermann aber der König ist. Er definiert den König als eine Art Beamten, der sein Amt vom Volk erhalten hat und verpflichtet ist, für dessen Wohl zu wirken; sein Amt bedeutet kein Vorrecht vor den anderen, sondern vermehrte Last und Verantwortung.[21]) Nicht anders darf man die Königswürde verstehen, denn wie sollten die Menschen, von Natur frei und ungebunden, dazu gekommen sein, jemanden über sich zu erheben, um ihm Vorteile ohne Gegenleistung zu verschaffen.[22]) Die Macht des Königs bleibt immer durch Gesetz gebunden; Willkürhandlungen verstoßen gegen seine Befugnisse und machen den rechtmäßigen Fürsten zum Tyrannen.[23]) Mornay macht eine Unterscheidung zwischen dem Tyrannen, der, ursprünglich als rechtmäßiger Fürst eingesetzt, sich zum Tyrannen entwickelt hat und dem Tyrannen, der ohne Bestätigung vom Volk durch Usurpation zu seiner Stellung gekommen ist.[24]) Wichtig ist für Mornay diese Unterscheidung, denn er läßt gegen den Usurpatoren, den tyrannus absque titulo, auch private Initiative zu[25]), denn es besteht kein zwingender Grund, ihn unter den Schutz des Rechtes zu stellen. Gegen den tyrannus quoat exercitium läßt aber Mornay, wie schon oben gesagt, nur die Magistrate vorgesehen. Zuerst

---

21) In Republica quae navi comparari solet, Rex gubernatoris, populus domini loco est. Illi itaque publicam salutem curanti, populus ipse paret et obtemperat: cum tamen non minus sit et censeri debeat ipse Reipublicae servus ac iudex aut Tribunus quilibet, nec ab his alia re differat, quam maiora onera ferre, et plura pericula obire teneatur. Propterea vero quaecunque Rex aut bello acquirit, aut cum finitima occupat iure belli, aut iure dicundo, ut quae in fiscum rediguntur, acquirit ipse Regno, non sibi, populo, inquam, qui Regnum constituit, non secus ac servus domino, nec ulla cum illo, nisi auctore populo, obligatio contrahi potest. Qu. III p. 68.

22) Primum sane palam est, homines natura liberos, servitutis impatientes, ed ad imperandum magis, quam ad parendum natos, non nisi magnae cuiusdam utilitatis causa imperium alienum ultro elegisse et suae quasi naturae legi, ut alienam ferrent, renunciasse. . . . Non itaque estimemus, electos fuisse reges, ut bona multorum sudore parta, in proprios usus converterent: quisque enim sua amat, suaque sequitur, neque ut publica potentia ad suam libidinem abuterentur: quisque enim fere potentiores aut odio, aut invidia prosequi solet. Qu. III p. 85.

23) Quin potius in omnibus regnis bene constitutis, regem a populo leges, quas tueatur, quasque intueatur, accipere: si quid contra eas, inve earum fraudem faciat, iniustum iudicari. Qu. III p. 149.

24) Regem eum esse diximus, qui regnum sive per stirpem, sive per electionem delatum, riteque commissum, legitime et regit atque gubernat. Eum itaque tyrannum, utpote regi plane contrarium esse, sequitur qui aut vi malisque artibus imperium invasit, aut ultro sponteque delatum regnum contra ius et fas regit, contraque leges et pacta, quibus sese sacrosancte devinxit, pervicaciter administrat. Quod etiam utrumque in unum eondemque hominem cadere potest. Ille vulgo dicitur Tyrannus absque titulo, hic Tyrannus exercitio. Qu. III p. 134.

25) Singuli sive privati adversus tyrannos exercitio, gladium nun stringent, quia non a singulis, sed ab universis constituti sunt. At adversos eos, qui absque titulo sese intrudunt; quia nulla pactio intercessit, promiscue admittuntur. Qu. III p. 170.

sollen sie mit milderen Mitteln versuchen, ihn auf gesetzliche Bahnen zurückzubringen.[26]) Helfen die nichts, dann müssen die Würdenträger, die sich dem Staat zur Aufrechterhaltung der Ordnung verpflichtet haben, an der Spitze des Volkes mit Waffengewalt gegen ihn kämpfen.[27]) Dem einzelnen bleibt keine andere Möglichkeit als ruhiges Abwarten, selbst wenn die Würdenträger sich pflichtvergessen auf die Seite der Tyrannis stellten.[28]) Hier seien nun noch die den Inhalt dieses wichtigen Kapitels zusammenfassenden Sätze Mornays zitiert: In summa, ut hunc tandem tractatum concludamus, principes eliguntur a Deo, constituuntur a popolu. Ut singuli principe inferiores sunt, ita universi et qui universos repraesentant, regni officiarii, principe superiores sunt. constituendo principe intervenit foedus inter ipsum et populum, tacitum, expressum, naturale, vel etiam civile, ut bene imperanti bene pareatur, ut reipublicae inservienti omnes inserviant, ut legibus obtemperanti omnes obsequantur etc, Huius vero foederis seu pacti regni officiarii vindices et custodes sunt. Qui hoc pactum perfide et pervicacitate violat, is vere exercitio tyrannus est. Itaque regni officiarii ipsum et secundum leges iudicare, et renitentem vi coercere, si alias non possunt, ex officio tenentur (Qu. III p. 169).

4. Das letzte Kapitel bringt Mornays Meinung über die Nützlichkeit des Eingreifens einer fremden Nation in innere Wirren. Gegen solche Hilfe von außen hegt Mornay keinerlei Bedenken. Er sieht ein Werk christlicher Nächstenliebe darin, einem bedrängten Volk bewaffneten Beistand in dessen inneren Kämpfen zu bringen.

Man sieht, Mornay und Hotman gehen ganz verschiedene Wege, um ihre politischen Forderungen durchzusetzen. Dieser geht die Geschichtsentwicklung zurück und sieht in bestimmten früheren Zuständen das verlorene Paradies, jener gründet sein System völlig auf einer theokratischen Vertragstheorie; aber letzten Endes gehen sie beide auf das gleiche Ziel los, nämlich Kampf gegen den Absolutismus und größtmögliche konstitutionelle Beschränkung der Souveränität des Fürsten.

Beide gehen von der Souveränität des Volkes aus. Jedoch ist ihnen die Ernennung eines Herrschers Selbstverständlichkeit; denn Gott hat die Einrichtung des Herrscheramtes geschaffen. Das

---

26) Itaque omnia prius, quam ferrum adhibere: omnia prius quam arma experiri, sapientem decet. Qu. III p. 151.

27) Sequitur ergo, tyrannum in populum, tanquam feudi dominum, feloniam committere, regni imperiique sacram Maiestatem laedere, rebellem esse ac propterea in easdem leges incidere, et longe graviores poenas mereri. Qu. III p. 152.

28) Singulis seu privatis respublica commissa non est: imo ipsi optimatum et magistratuum curae, non secus ac pupilli, commissi sunt. Itaque non tenentur rem publicam tueri qui seipsos tueri non possint. Singulis neque a Deo, neque a populo gladius concessus est. Itaque si gladium iniusti stringant, seditiosi sunt, quamvis causa iusta videatur. Qu. III p. 165.

Volk vollführt die Einsetzung nicht bedingungslos, sondern schließt mit dem Herrscher einen Vertrag, der beide Teile gleichmäßig bindet (contractus mutuus obligatorius bei Mornay). In diesem Vertrag werden dem Monarchen bestimmte Herrschaftsrechte zugestanden; die Stellung vom Fürsten zum Volk war durch die Formel umschrieben: Princeps maior singulis, minor universis. Das Volk blieb also dem Fürsten übergeordnet. Die Grenzen der fürstlichen Gewalt waren durch die Herrschaftsvollmacht des Vertrages, die Verfassung und die Gesetze bezeichnet, denn den Gesetzen blieb der Herrscher genau so unterworfen als die Untergebenen. Wenn nun der Fürst aber zum Tyrannen wurde, d. h. den Vertrag brach und die Gesetze verletzte, hatte das Volk in seiner Gesamtheit die Machtbefugnis, den Herrscher abzusetzen und ihn womöglich vor Gericht zu stellen. Andererseits war das Volk ebenso lange durch den Vertrag gebunden, als dieser vom Fürsten beachtet wurde; das Recht auf Herrschaft, das es ihm zugestanden hatte, war unverletzlich. Ein Vertragsbruch macht nach Mornay regem tyrannum, populum seditiosum.

Die Bedeutung der monarchomachischen Schriften ist aus dem Zusammenhang des politischen Geschehens unter Karl IX. und seinen Nachfolgern zu verstehen; es darf nie aus dem Auge gelassen werden, daß sie für die damalige Zeit ganz aktuelle Fragen behandelten, mit der ganzen Einseitigkeit und Subjektivität von Menschen, die selbst an diesen Kämpfen einen großen persönlichen Anteil nahmen. Ihr primäres Interesse richtete sich darauf, den König zu warnen und ihm zu zeigen, daß es noch Mächte gab, die ihm Widerstand entgegenzusetzen fähig und gewillt waren, wenn er seine Untergebenen zu mißhandeln sich nicht scheute, wie es die Bartholomäusnacht bewiesen hatte. Das Hauptziel der monarchomachischen Theorien war also, die Souveränität des Volkes zu belegen und daraus nun Rechte dieses über den Herrscher zu deduzieren. Dabei gehen die meisten Monarchomachen, wie es die beiden oben zitierten Beispiele von Hotman und Junius Brutus zeigen, mit großer Vorsicht und — man möchte sagen — mit Takt gegenüber dem Königtum zu Werke. Die gewissenhafte Scheidung von Herrscher und Tyrann betont ausdrücklich, daß man gar keine Neigung zur reinen Demokratie hatte.

Die Verachtung der breiten Volksschichten als einer unfähigen kulturlosen Masse drückt sich oft genug bei ihnen aus. Daß die Initiative der Masse absolut negiert und verhindert wird, findet seine markanteste Prägung in den Stellen, die dem Volk als souveränem Körper das Widerstandsrecht zugestehen. Mit den größten Rückhalten wird dieses Recht erläutert. Nur dem Tyrannen absque titulo, d. h. dem Usurpator der Regierungsgewalt gegenüber, wird eine private Initiative selbst zur Ermordung anerkannt, auch wieder mit dem Vorbehalt, daß der Tyrann nicht etwa durch

gemeinsamen Konsens bestätigt war. Gegen den Tyrannen quoad exercitium gibt es jedoch nur eine magistratliche Initiative, d. h. ein gemeinsames Vorgehen der Pairs und anderen Würdenträgern, die mit der Repräsentation des souveränen Volkes beauftragt sind. Auch das Vorgehen eines einzelnen hohen Magistrates wie z. B. das eines Hauptes einer Provinz wird anerkannt, aber jeder Vorstoß der nicht dazu berechtigten Masse als Verbrechen energisch abgelehnt.

In welchem Verhältnis steht nun aber der Discours de la Servitude volontaire zu all dem, was oben als Wesentliches monarchomachischen Ideengutes herauszustellen versucht wurde.

Da muß zuerst ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die Servitude volontaire weit früher als die monarchomachischen Schriften und in einer ganz anderen Atmosphäre entstanden ist. Mit Sicherheit ist das Entstehungsdatum nicht anzugeben; — nach Montaignes Aussage hat La Boétie seinen Discours 1546 oder 1548 geschrieben. — Jedenfalls ist die Schrift doch weit vor dem Jahre 1560 entstanden, als die Bürgerkriege und Religionsfehden noch in weiter Ferne lagen. Allerdings begannen schon hier und da die Wehen der großen innerpolitischen Ereignisse, die Frankreich jahrzehntelang in Aufruhr versetzen sollten. So wird ja auch von verschiedenen Seiten behauptet, die Servitude volontaire sei nach einem vergeblichen Aufstand in Bordeaux entstanden unter dem Eindruck der grausamen Unterdrückung dieser Revolte und des entsetzlichen Blutgerichts, das ihr folgte.

Vielleicht mag die Erinnerung an das furchtbare Ereignis den zu fast ekstatischer Empörung gesteigerten Haß gegen Tyrannei erklären, durch den auch die Substituierung des ursprünglichen Titels: Servitude volontaire durch den nach La Boétie entstandenen: Le Contr'un berechtigt erscheinen konnte, obwohl er nicht den Absichten La Boéties entsprach.[29]) Auf jeden Fall sollte man aber in der Servitude mehr sehen als das Zufallsprodukt einer Stimmung oder gar eine rhetorische Uebung.[30]) Die Basis, auf der der

29) La Servitude volontaire, comme le dit expressément son vrai titre, est une philippique contre le peuple qui oublie ses devoirs en abdiquant ses droits; c'est une protestation contre l'indifférence politique, et le développement de cet axiome de Thucydides: „Le véritable auteur de l'asservissement n'est celui qui l'impose, mais bien celui qui peut mettre un terme à l'oppression, et qui ne le fait pas". Dezeimeris: Discours, pp. 559—60.

30) Le sincère La Boétie n'a point fait une déclamation: j'en ai la preuve dans la superiotité même de son langage. Quand une langue n'est pas formée, il ne peut pas se faire que, par un simple effet du hasard, un jeune homme se trouve tout à coup, qui, dans un discours de rhétorique, rencontre justement cette langue toute faite. Ce sont les grandes convictions qui improvisent les grands styles. La Boétie dans sa Servitude volontaire, et Descartes dans sa „Méthode", nont pas seulement pensé leur oeuvre: ils l'ont crue: et c'est alors qu'ils ont trouvé d'emblée la grande parole du bon sens et de la vérité. ibd. p. 560.

Discours entstanden ist, ist eine viel weitere; die Servitude volontaire stellt das moralische Glaubensbekenntnis La Boéties dar. Das Politisch-Tendenziöse kommt erst in zweiter Linie. Diese Tatsache gibt die Grundlage der Verschiedenheit zwischen La Boétie und den Monarchomachen. Letztere schaffen ein System, stark beeinflußt von den politischen Notwendigkeiten und Wünschen ihrer Partei.

Daß dieses System mit Aenderung der politischen Lage einer Modifizierung durchaus zugänglich war, zeigt das Beispiel der Francogallia. In einer späteren Ausgabe zitiert Hotman unter den Grundgesetzen des Staates die Erblichkeit der Krone, während er an anderen Stellen sich davor gewahrt hat, die Erbfolge als ein Gesetz anzuerkennen; er nannte es einen dem souveränen Volk unverbindlichen Brauch und legte Wert darauf, die Wahl des neuen Königs dem Volk zu wahren. Denn inzwischen war Heinrich III. zur Herrschaft gelangt und sein Nachfolger mußte nach dem salischen Erbbrauch der König Heinrich von Navarra werden.[31]) Die Rollen waren jetzt vertauscht, die katholische Partei adoptierte als Ligue die ursprünglich von den protestantischen Theoretikern vertretene Idee der Wahl, während diesen natürlich daran gelegen war, dem protestantischen Thronfolger zur Herrschaft zu verhelfen.

La Boéties Stellung zur Monarchie war eine grundsätzlich andere. Er lehnte einen souveränen Herrscher bedingungslos ab in der Ueberzeugung, daß in jedem monarchischen System der Keim zur Tyrannis steckt. Zwangsläufig artet die Tyrannis in Mißhandlung des ehemals freien Volkes aus, denn um die eigene Position zu sichern, muß der Tyrann auf alle Weise versuchen, seinen Gegenspieler, das Volk, mattzusetzen und ihn in seiner Handlungsfähigkeit zu knebeln. "Ils passent (die Tyrannen) en toutes sortes de vices et mesmes en la cruauté, ne voians autre moien pour asseurer la nouvelle tirannie que d'estreindre si fort la servitude et estranger tant leurs subjects de la liberté, qu'ancore que la memoire en soit fresche, ils la leur puissent faire perdre" (p. 20).

Nach der Einteilung in die drei Arten von Monarchien betont La Boétie noch einmal, daß jede von ihnen verwerflich sei: "Je voi bien qu'il y a entr'eus quelque difference mais de chois, je n'i en vois point; et estant les moiens de venir aus regnes divers, tousjours la façon de regner est quasi semblable: les esleus, comme s'ils avoient pris des toreaus à domter, ainsi les traictent ils; les conquerans en font comme de leur proie; les successeurs pensent d'en faire ainsi que de leurs naturels esclaves" (p. 20).

Wenn für Junius Brutus das Königtum ein Werk Gottes war, an dessen Existenznotwendigkeit er keinen Zweifel zu hegen wagte, wenn für Hotman der geschichtliche Ablauf der Vernünftigkeit und

31) hierzu siehe Weill: a. a. O. pp. 106 sequ.

Erprobtheit der Monarchie erwiesen hatte, so zeigt das wieder die Verschiedenartigkeit ihres Geistes zu dem La Boéties.

Dieser kennt keine autoritären Hemmungen; wie schon oben gezeigt, existierten für ihn keinerlei kirchlich-theologische Vorurteile; die göttliche Sendung des Staatsoberhauptes war ihm ein völlig leerer Begriff, der ihn zu keinerlei Einschränkungen in seinen radikal vernünftigen Strebungen zwang. Andererseits gestand er auch historischer Entwicklung keinerlei Lebensberechtigung in seinen Anschauungen zu. La Boétie wandte sich zurück zur Geschichte der Antike; aber es heißt La Boétie mißverstehen, wenn man glaubt, er wolle bestimmte staatliche Formen wiederherstellen, in denen sich das Leben der machtvollsten und innerlich gesundesten Epochen Griechenlands und Roms abgespielt hatte. Was La Boétie persönlich an der Antike am meisten anzog, war der Enthusiasmus, die radikale Kompromißlosigkeit, wenn es sich für seine klassischen Vorbilder um Ehre und Gewissen handelte. Auch das große Verantwortungsbewußtsein für die Lebensgemeinschaft, in die der einzelne hineingestellt war, das sich beim antiken Menschen bis zur bedenkenlosen Selbstaufopferung steigern konnte, mochte La Boétie mächtig anziehen.

Einem protestantischen Einfluß scheint La Boétie seine innere Entwicklung kaum zu verdanken haben; seine Toleranz und Losgelöstheit von engender Tradition ist die Folge der humanistischen Studien. Anzeichen einer Annäherung an den Calvinismus sind wohl nirgends zu finden, wenngleich die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen ist, daß ihm protestantische Geistigkeit nicht ganz fremd blieb, da er unter seine Lehrer an der Universität in Orléans auch einen Anne Du Bourg zählte.[32]) Ihm ging es nicht wie vielen anderen, denen die Loslösung von der Autorität der katholischen Kirche mit ihrer geistigen Intoleranz ein Ueberschwenken in die fast ebenso absolute Unduldsamkeit des Calvinismus bedeutete. La Boétie meinte, gläubiger Katholik zu bleiben, machte sich aber geistig von den Fesseln jeden kirchlichen Dogmas frei.

Da La Boétie von autoritativen Bindungen frei war, konnte er ganz ungehemmt seiner vernünftigen Einsicht folgen. Die Voraussetzung für die Entwicklung seiner Ideen sind in dem Glauben zu sehen, daß dem Weltgeschehen ein vernünftiges Prinzip zugrunde liege. Gott hat die Menschen gleich geschaffen; dabei kann doch unmöglich die Absicht bestanden haben, den von Natur Schwächeren dem Stärkeren auf Gnade und Ungnade auszuliefern. Es müssen irgendwelche Gesetze den Menschen für ihr Leben mitgegeben sein, die aber nach und nach vernachlässigt und vergessen wurden. Der Mensch hat aber, dank seiner Vernunft, die Fähigkeit, die Gesetze zu rekonstruieren und nach ihnen das Leben neu zu gestalten. Für La Boétie besteht das oberste Naturgesetz in

32) Bonnefon Introduction p. XVI.

der Bestimmung des Menschen zur Freiheit. La Boétie sieht das menschliche Leben von einer starken Spannung beherrscht; auf der einen Seite steht die Raison, die zur Einsicht des Guten wohl befähigt ist, auf der anderen Seite haftet dem Menschen der Trieb an, sich mit dem Leben in einer Weise auseinanderzusetzen, die dem Naturgesetz zuwiderläuft.

Der Mensch neigt entweder dazu, von dem Bewußtsein seiner Kraft geschwellt, Uebergriffe auf die Freiheit anderer zu machen, oder ihn verleitet das Gefühl der eigenen Schwäche, mit dem Stärkeren zur Sicherung seiner schwächlichen Position einen Kompromiß zu schließen auf Kosten der eigenen Freiheit. In diesem Abweichen von den Naturgesetzen sieht La Boétie eine Schuld, die sich durch moralische Degenerierung bestraft. Darum weist er immer wieder auf die Antike hin, die ihm das Ideal der Unerschütterlichkeit zu erfüllen scheint.

La Boétie drückt den Dualismus im menschlichen Leben durch die Begriffe "Raison" oder "Nature" und "Nourriture" oder "Coustume" aus. Er sagt: "La nature de l'homme est bien d'estre franc et de vouloir estre, mais aussi sa nature est telle que naturellement il tient le pli que la nourriture lui donne. Disons donc ainsi qu'à l'homme toutes choses sont comme naturelles, à quoy il se nourrit et accoustume; mais cela seulement lui est naif, à quoy sa nature simple et non alteree l'appelle: ainsi la premiere raison de la servitude volontaire, c'est la coustume" (p. 29). Im Kampf dieser beiden Elemente geschieht es viel leichter, daß die "coustume" über die natürliche Anlage siegt. "l'on ne peut pas nier que la nature n'ait en nous bonne part, pour nous tirer là où elle veut et nous faire dire bien ou mal nez; mais si faut il confesser qu'elle a en nous moins de pouvoir que la coustume: pource que le naturel, pour bon qu'il soit se perd s'il n'est entretenu; et la nourriture nous fait tousjours de sa façon, comment que ce soit, maugré la nature. Les semences de bien que la nature met en nous sont si menues et glissantes qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire; elles ne s'entretiennent pas si aisement comme elles s'abatardissent, se fondent et viennent à rien" (p. 23.)

Trotz dieser Einsicht ist La Boétie Optimist. Sein Optimismus täuscht ihn in keiner Weise über die negativen menschlichen Qualitäten hinweg, aber er bewahrt ihm ein unerschütterliches Vertrauen auf die Macht der Vernunft.

Manchmal schlägt La Boétie einen Ton an, der hinter beißender Ironie etwas wie Pessimismus hervorklingen läßt. Zum Beispiel: "Mais certes les medecins conseillent bien de ne mettre pas la main aux plaies incurables, et je ne fais pas sagement de vouloir prescher en cecy le peuple qui a perdu, longtemps a, toute cognoissance (der Freiheit nämlich) et duquel, puisqu'il ne sent plus son mal, cela monstre asses que sa maladie est mortelle" (p. 14).

Aber dieser Ton des Verzagens ist nur episodisch; er ist wie ein Moment der Müdigkeit, die aber gleich wieder verdrängt wird vom Vertrauen auf die menschliche Vernunft.

Den Dualismus der menschlichen Natur hat La Boétie am politischen Leben illustriert. Der natürliche Zustand wäre eine absolute Gleichheit aller Individuen und damit eine gleichmäßige Freiheit; aber dadurch, daß sich das Volk einen Herrscher wählt oder einem Usurpatoren gefügig wird, wird das Gleichgewicht gestört. Die Macht des einen geht auf Kosten der Freiheit der anderen. Nun ist das Herausstellen eines Herrschers über das Volk ein zweiseitiger Akt. Entweder das Volk gibt selbst aktiv die Macht an einen König oder es sieht untätig die Machtergreifung an und gibt so passiv seine Zustimmung. Nie ist das Volk wirklich schuldlos an der Veräußerung seiner Freiheit. Gibt es einem einzelnen die Macht, sei es auch einem, der sich bewährt hat, handelt es doch unverantwortlich gegen seine eigenen Rechte. Menschliche Schwäche gelangt gerade in hoher sozialer Stellung zu größter Entfaltung. "Ainsi doncques, si les habitans d'un païs ont trouvé quelque grand personnage qui leur ait monstré par espreuve une grande preveoiance pour les garder, une grand' hardiesse pour les defendre, un grand soing pour les gouverner; si de là en avant, ils s'apprivoisent de lui obeir et s'en fier tant que de lui donner quelques avantages, je ne sçay si ce seroit sagesse, de tant qu'on l'oste de là où il faisoit bien pour l'avancer en lieu où il pourra mal faire" (p. 4).

Dem Usurpatoren der öffentlichen Gewalt gegenüber ist das Volk aber nicht machtlos, denn wenn der einzelne mehr Macht als die anderen hat, so heißt das, daß diese ihm ihre geliehen haben. ".... un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer; qui ne sçauroit leur faire mal aucun, sinon lors qu'ils aiment mieulx, le souffrir que lui contredire" (p. 3). Sie unterziehen sich freiwilliger Knechtschaft, und so kann La Boétie vom Volke sagen: "il a non pas perdu sa liberté, mais gaigné sa servitude" (p. 22).

Die Tyrannis führt nach und nach zu vollständiger Korrumpierung der Sitten, denn das Beispiel des Herrschers verleitet die von Natur aus Ehrgeizigen, ihm nachzueifern, sich ihres höchsten Gutes, der Freiheit, zu begeben nur des materiellen Vorteils willen. "Ceus qui sont tasches d'une ardente ambition et d'une notable avarice, s'amassent autour de lui et le soustiennent pour avoir part au butin et estre sous le grand tiran tiranneaus eus mesmes.... Ainsi le tiran asservit les subjects les uns par le moien des autres" (p. 47).

Welches Heilmittel kann nun aber La Boétie gegen solche unheilvollen Folgen vorschlagen? Er geht dem Uebel auf den

Grund und indem er die Wurzel der Mißstände bloßlegt, hat er auch schon die Antwort gegeben: entäußert euch nicht eurer Freiheit, die euch Natur als höchstes Gut fürs Leben gegeben hat! Noch mehr: es gibt gar keine Veräußerung der Freiheit, die irgendwie gültig vor Recht und Gesetz ist. Die Freiheit ist der Grundpfeiler des Naturrechts, das die Grundlage wiederum jeden positiven Gesetzes bildet. Nun mag wohl einer im Augenblick der mangelnden Widerstandsfähigkeit sich beugen; auch mögen seine Nachkommen durch unzählige Generationen das Joch tragen und sich daran gewöhnt haben; das Recht auf Freiheit bleibt unter allen Umständen gewahrt und ist unveräußerlich. La Boétie sagt von denen, die durch lange Tradition der Versklavung verfallen sind: "ils disent qu'ils ont esté tousjours subjects que leur peres ont ainsi vescu; ils pensent qu'ils sont tenus d'endurer le mal et se font acroire par exemples, et fondent eus mesmes soubs la longueur du tems la possession de ceux qui les tirannisent; mais, pour vrai, les ans ne donnent jamais droit de mal faire, ains agrandisent l'injure" (p. 29).[33]) Das Volk kann also garnicht, wenn es auch wollte, was an und für sich ja widersinnig ist, einen Tyrannen bestellen und ihn mit größeren Rechten ausstatten, als jedem einzelnen zustehen. Die Anerkennung vor dem höchsten Gesetz, das La Boétie kennt, vor dem Naturgesetz, kann ein solches Abkommen nie erlangen.

Nun hieße es La Boétie völlig mißverstehen, glaubte man in dieser Feststellung ein anarchistisches Moment zu sehen. Das Gesetz ist für ihn immer die oberste Richtschnur, es ordnet die Beziehungen der Menschen untereinander und ist unübertretbar. Aber über dem positiven Recht sieht La Boétie das höhere, das Naturrecht, dem vor allem anderen Recht der Vorrang gebührt; bezw. es gibt gar kein Recht, das nicht die Naturrechte des Menschen als Grundlage nimmt. Diesen Gesetzen sind die Regierenden im gleichen Maße wie das Volk unterworfen. Für La Boétie ist es ein selbstverständliches Erfordernis, daß bestimmte Verwalter dieses Rechtes in jeder geordneten menschlichen Gesellschaft bestehen; aber sie sollen eben nicht mehr als Verwalter des Gesetzes sein und nur dessen Anwendung auf die einzelnen Individuen sichern.

33) Fast mit denselben Worten drückt Mornay einmal denselben Gedanken aus: Neque enim demunt anni quidquam iuri populi, sed addunt iniuriae regis (Qu. III p. 83).

VI. Kapitel:

Bodin.

Eine sehr wichtige Persönlichkeit für die Weiterentwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien ist Bodin. In seiner Zeit, da der französische Thron von unzähligen Stößen gegen den Absolutismus erschüttert wurde, schrieb er sein großes Werk "Les six livres de la République", das im Jahre 1576 von ihm veröffentlicht wurde. Bodin war treuer Königsanhänger und verfolgte in seinem Werk das Ziel, die Autorität der Monarchie, die im Laufe der verschiedensten Angriffe ins Wanken geraten war, wiederherzustellen. Auch er wandte sich, wie die Vertreter der Volkssouveränität, gegen die Schule Machiavellis, empört über die Amoralität ihrer Anschauungen, aber nicht etwa über die Unterdrückung der Volksrechte. Im Gegenteil, das System, das er konstruiert, ist ganz absolutistisch.

Wie La Boétie so kennt auch er eine Unterscheidung dreier Arten von Herrschern.[1]) Die Unterscheidung von Herrscher und Tyrann macht er wie alle seine Zeitgenossen.[2]) Gegen den Tyrannen erlaubt er sogar den Mord, allerdings nur gegen den Tyrannen absque titulo, gegen den Tyrannen quoad exercitium erlaubt er nur passiven Widerstand.[3]) Wenn der Herrscher souverän ist wie der König von Frankreich, dem Bodin absolute Souveränität zuschreibt, ist es ein Verbrechen, nach seinem Leben zu trachten. Aber selbst dem absoluten Herrscher stellen sich Grenzen seiner Macht entgegen, nämlich die göttlichen und natürlichen Gesetze, deren Beachtung den guten Herrscher vom Tyrannen unterscheidet.

---

1) La monarchie royale ou legitime, est celle où les sujects obèissent aux loix du Monarque, et le Monarque aux loix de nature, demeurant la liberté naturelle et proprieté des biens aux sujects. La Monarchie seigneuriale est celle où le Prince est faict seigneur des biens et des personnes par le droit des armes, et de bonne guerre, gouvernant ses sujects comme le pere de famille ses esclaves. La Monarchie tyrannique est où le Monarque mesprisant les loix de nature abuse des personnes libres comme d'esclaves et des biens des sujects comme des siens. Livre II, ch. II, p. 273.

2) Die Unterscheidung von Herrscher und Tyrann kennt schon Johannes von Salisbury (XII. Jahrhundert), hierüber Janet: Histoire de la science politique I p. 342 sequ.

3) Je dy donc que jamais le suject n'est recevable de rien attenter contre son Prince souverain, pour meschant et cruel tyran qu'il soit: il est bien licite de ne lui obeïr pas en chose que soit contre la loy de Dieu ou de nature, s'en fuir, se cacher, parer les coups, souffrir la mort plustost que d'attenter à sa vie, ni à son honneur, Live II, ch. V, p. 307.

Ebenso ist er zur Einhaltung abgeschlossener Verträge verpflichtet und soll das Eigentum seiner Untergebenen achten; d. h. daß der Herrscher in privatrechtlicher Hinsicht an die Gesetze gebunden ist. Bodin überwindet in diesem Zusammenhang Machiavellis Lehre von der Staatsraison insofern, als er in privatrechtlicher Beziehung das Individuum gegen einen Eingriff von seiten des Souverans schützt. Auch unterläßt es Bodin nicht, den Herrscher, dem er absolute Macht zuspricht, zu maßvoller Beschränkung zu ermahnen, und ein Durchdrungensein von den sittlichen Forderungen, die eine so hohe Stellung in sich schließt, zu predigen.[4]) Bodin unterscheidet sich gerade dadurch von den meisten zeitgenössischen Theoretikern über Politik und Staatsleben, daß er in sein System in hohem Maße die Moral einbezieht; wobei er glaubt, daß der Hinweis auf die moralische Verpflichtung an sich ein genügend starkes Gegengewicht gegen die Willkür des mit absoluter Macht ausgestatteten Fürsten bilde.

Seine Wirkung durch die Jahrhunderte hin und seinen Platz unter den wesentlichsten der Naturrechtslehrer verdankt er hauptsächlich seinen neuen theoretischen Erkenntnissen, ohne die die Weiterentwicklung zu Hobbes oder Rousseau undenkbar wäre. So macht Bodin die grundsätzliche Unterscheidung zwischen "Souveraineté" und "Gouvernement".[5])

Die scharfe Trennung von Gouvernement und Souveraineté bei Bodin resultiert aus der strengen Formulierung des Wesens der Souveränität:[6]) "La Souveraineté n'est limitee ni en puissance, ni à certain temps" (L. I ch. VIII, p. 124). Man denke beispielsweise an die Diktatur, die doch die größte Machtübertra-

4) . . . Le roy doit obeïr aux loix de nature, c'est-à-dire gouverner ses subjects et guider ses actions par la justice naturelle qui se void et fait cognoistre aussi claire et luisante que la spendeur du Soleil; c'est donques la vraye marque de la Monarchie Royale, quand le Prince se rend aussi doux, et ployable aux loix de nature qu'il desire ses subjects luy estre obeïssans: ce qu'il fera, s'il craint Dieu sur tout, s'il est pitoyable aux affligés, prudent aux entreprises, hardi aux exploits, modest en prosperité, constant en adversité, ferme en sa parole, sage en son conseil, soigneux des subjects, secourable aux amis, terrible aux ennemis, courtois aux gens de bien, effroyable aux meschans et juste envers tous. Livre II, ch. III, p. 280.

5) . . . Il y a bien difference de l'estat, et du gouvernement qui est une reigle de police qui n'a point esté touchee de personne: car l'estat peut estre en Monarchie, et neantmoins il sera gouverné populairement si le Prince fait par des estats, Magistrats, offices, et loyers egalement à tous sans avoir esgard à la noblesse, ni aux richesses, ni à la vertu. . . . Laquelle varieté de gouverner a mis en erreur ceux qui ont meslé les Republiques, sans prendre garde de que l'estat d'une Republique, est different du gouvernement et administration d'icelle. Liv. II, ch. II pp. 272/73.

6) . . . La premiere marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loy à tous en general, et à chacun en particulier: mais ce n'est pas assez, car il faut adiouster. sans le consentement de plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soy. Livre I, ch. X, p. 221.

gung überhaupt bedeutet; sie ist nicht souverän, sondern ein Auftrag für bestimmte Zeit und besonderen Zweck.[7]) Die absolute Macht ist also noch kein Beweis für die Souveränität, wie wir eben sahen; richtig ist aber die Umkehrung, daß der Souverän zwangsläufig absolut ist.

Bodin kennt drei Möglichkeiten der Souveränität, entweder gehört sie dem Volk, der Aristokratie oder dem König. Die Souveränität ist zwar übertragbar, jedoch geschieht der Verzicht restlos, eine Rücknahme der Souveränität ist ausgeschlossen.[8]).

Ein Hauptmerkmal der Souveränität bei Bodin ist ihre absolute Unteilbarkeit. Die Folge davon: daß es keine gemischten Staatsformen geben kann, sondern nur Demokratie, Aristokratie oder Monarchie. Eine konstitutionelle Monarchie z. B. ist für Bodin ein Unding; entweder ist der König souverän, dann ist er auch absolut, oder er hat ein Parlament oder ähnliche Einrichtung über sich, dann liegt die Souveränität eben nicht beim König. Er weist damit die Absichten der Monarchomachen auf eine beschränkte Monarchie zurück.[9])

Mit dem Souveränitätsprinzip hat Bodin etwas sehr Wesentliches zur Klärung der Theorien geschaffen. Hatten vor ihm die Monarchomachen zwar die Volkssouveränität betont, so hatte noch keiner von ihnen die radikale Folgerung gezogen, daß der König ein vom souveränen Volk abhängiger Beamter sei; ihre Systeme mischten unter die Auffassung von der Volkssouveränität noch Elemente der Anerkennung einer Souveränität des Herrschers oder zum wenigsten Anerkennung eines gewissen Anspruchs auf Herrschaft.

An Bodin spaltete sich der Strom der Naturrechtstheorien und floß in zwei verschiedenen Richtungen weiter, einerseits auf das Ziel der absoluten Souveränität des Herrschers, andererseits auf das der

---

7) . . . Le peuple ne se dessaisit point de la souveraineté quand il establit un ou plusieurs lieutenans, avec puissance absolue à certain temps limité: qui est beaucoup plus, que si la puissance estoit revocable au plaisir du peuple, sans prefixion de temps car l'un et l'autre n'a rien à soy, et demeure contable de sa charge, à celuy duquel il tient la puissance de commander: ce qui n'est pas au Prince souverain, qui n'est tenu rendre conte qu'à Dieu. Livre I, ch. VIII, pp. 124/25.

8) . . Le peuple ou les seigneurs d'une Rèpublique peuvent donner purement et simplement la puissance souveraine et perpetuelle à quelqu'un pour disposer des biens, des personnes et de tout l'estat à son plaisir, et puis le laisser à qui il voudra, et tout ainsi que le proprietaire peut donner son bien purement et simplement, sans autre cause que sa liberalité, qui est la vraye donation et qui ne reçoit plus de conditions, estant une fois parfaicte et accomplie: attendu que les autres donations, qui portent charge et condition ne sont pas vrayes donations. Livre I, ch. VIII, p. 128.

9) Unmöglich ist: cette souveraineté jouée à deux parties où tantost le peuple, tantost le Prince sera maistre, qui sont absurdités notables et du tout incompatibles avec la souveraineté absolue, et contraires aux loix et à la raison naturelle. Livre I, ch. VIII, p. 145.

unbegrenzten Volkssouveränität hin.[10]) Die schwächste Stelle im Bodinschen System war die Uebertragbarkeit der Souveränität gewesen. Die Gefahr, die die Formulierung Bodins für den Absolutismus in sich barg, wurde am radikalsten von Hobbes, dem Vertreter des extremsten Absolutismus, ausgemerzt. Hobbes sieht nicht wie Bodin das Volk als ein organisches Ganzes an, sondern sieht in ihm eine zufällige Anhäufung von Atomen, die nur einmal den Atomzustand überwinden, und zwar in dem Moment, als sie alle einstimmig den Herrscher in seine souveränen Rechte einsetzen und ihren Willen an ihn veräußern; dann fallen sie wieder in ihren Atomzustand zurück und verkörpern sich nur noch im Monarchen als Gesamtheit. Damit hat der Absolutismus seine logischste Theorie gefunden.

Von Bodin geht aber auch die Richtung aus, die die Volkssouveränität theoretisch fundiert und deren krönender Abschluß der "Contrat Social" Rousseaus ist. Ein wichtiger Punkt auf diesem Weg war die theoretische Begründung der Volkssouveränität durch Althusius, den deutschen Naturrechtslehrer.[11])

Rousseau konnte in seinem "Contrat Social" im wesentlichen das kompilieren, was vor ihm von den Naturrechtslehrern geschaffen war. Sein Anteil an den Lösungen der Kernprobleme ist ein verhältnismäßig geringer. Von Althusius nahm er die Unveräußerlichkeit der Volksrechte; das Volk stattete er mit dem Absolutismus aus, den Hobbes für den souveränen Herrscher gefordert hatte, indem er mit der bis zu ihm vertretenen Auffassung der Volkssouveränität als einer Freiheit, die ihre Grenzen in der Verfassung und im bestehenden Recht hat, brach und diese Bindungen des souveränen Volkswillens beseitigte. Die größte theoretische Neuerung Rousseaus ist die Streichung des Herrschaftsvertrages. Zur Konstituierung des Staatswesens bedarf es nur eines einzigen Vertrages: es ist dies der Vergesellschaftungsvertrag der vorher isolierten Individuen. Die Einsetzung der Regierung ist kein Vertrag, sondern nur ein Auftrag. Rousseau konnte dabei nicht vermeiden, dem Regierungskörper ein bescheidenes eigenes Leben zuzugestehen; jedoch gegenüber dem Souverän ist dieser Regierungskörper ein Nichts, denn er kann ja in jedem Augenblick gestürzt und seiner Gewalt, die ihm durch die Verwaltung der Verfassung überantwortet wurde, enthoben werden. Die Magistrate haben dem Souverän gegenüber keinerlei Rechte, ihre Einsetzung ist ja immer nur provisorisch, als in der nächsten Versammlung der Souverän ohne weiteres eine Absetzung oder Aenderung der Regierung herbeiführen kann, ohne durch Verpflichtungen gegen sie gebunden zu sein.

---

10) Vgl. Gierke a. a. O. p. 83—84.
11) Gierke a. a. O. p. 157.

Hierin unterscheidet sich Rousseaus Vorstellung der Volkssouveränität von dem, was die Monarchomachen forderten. Auch die Monarchomachen wünschten den König zu einer Art Beamten zu degradieren. Während aber das Volk das Recht der Absetzung und der Wahl des Königs erhielt, band es sich auf der anderen Seite in verpflichtender Weise durch einen Vertrag mit dem Fürsten, der nur durch die Uebertretung der vertragsmäßigen Befugnisse von seiten des Königs seine Gültigkeit verlor.

Am Ende des Längsschnittes durch die hauptsächlichsten Naturrechtstheorien des 16. Jahrhunderts in Frankreich angelangt, soll noch einmal kurz zusammengefaßt werden, welche Bedeutung La Boétie im Zusammenhang mit ihnen hat. Noch einmal muß betont werden, daß er kein System geschaffen hat. Ihn interessiert in erster Linie das Moralische und dann erst das Politische. Aber die Kernfrage, um die die Systeme von Hotman bis Rousseau kreisen: wie kann die Freiheit in dem Zustand der Vergesellschaftung, in dem der Mensch lebt, verwirklicht werden? hat La Boétie ohne die historischen Deduktionen Hotmans oder die Vertragskonstruktionen Rousseaus gelöst.

La Boétie kann sich kein freies Gewissen unter politischer Versklavung vorstellen. Dank seiner eigenen vitalen Kraft sieht er Moral und Politik in den Fragen um die Freiheit wie in einem Punkte zusammenlaufen. Und er, der friedfertige Humanist scheut sich nicht vor der gefährlichen Konsequenz, das Problem der Freiheit zu behandeln, und mit ihr den ganzen Komplex der moralischen und allgemein-politischen Forderungen.

Denn La Boéties Voraussetzung ist, daß die Moral sich nur auf dem Boden der natürlichen Freiheit entwickeln kann, und daß dieser von der Natur gesetzten Freiheit politische Unfreiheit schärfste Feindin ist. Politische Freiheit muß unerbittlich verlangt werden, um die Grundlage zur Entfaltung der sittlichen Kräfte im Menschen zu schaffen. Die Natur ist vernünftig, und es ist unsinnig zu glauben, daß sie Knechtschaft, die doch ein Unrecht ist, gutheißen könnte. "C'est bien pour néant de debattre si la liberté est naturelle, puisqu'on ne peut tenir aucun en servitude sans lui faire tort, et qu'il n'i a rien si contraire au monde à la nature, estant toute raisonnable, que l'injure" (p. 17).

La Boétie spricht von keinem Vertrag, der die einzelnen zu einer Gemeinschaft zusammenschließt, aber er sieht in der Vergesellschaftung eine Vorsehung der Natur, um den Kampf aller gegen alle zu vermeiden. "(Nature n'a) pourtant entendu nous mettre en ce monde comme dans un camp clos et n'a pas envoyé icy bas les plus forts ny les plus avisez, comme des brigans armes dans une forest, pour y gourmander les plus foibles" (p. 16). Die Vergesellschaftung, in der Freiheit und Gleichheit herrschen sollen, wird gefährdet durch die Herrschaft einer Einzelpersönlichkeit.

Um die Zerstörung des Gleichgewichts zu vermeiden, darf das Volk nicht auf seine Souveränität verzichten. Den größten Einfluß im Staatsleben möchte La Boétie denen zugestehen, "qui aians la teste d'eus mesmes bien faite l'ont ancore polie par l'estude et le sçavoir. Ceus là, quand la liberté seroit entierement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit" (p. 30).

Das sind die Gedanken, die La Boétie über die politische Freiheit hat, und es sind dies die Gedanken, die immer wieder bei den Theoretikern des Naturrechts auftauchen, und die dann schließlich in ihrer Weiterführung und zunehmender formaler Ausgestaltung in der Volkssouveränitätslehre Rousseaus ihre schärfste Prägung erfuhren.

VII. Kapitel:

Ausblick auf Rousseau.

Wir sahen, daß das Recht auf Freiheit, das La Boétie als Grundlage der menschlichen Existenz erkannt hat, in den politischen Systemen als Forderung nach Souveränität des Volkes fortlebt, und daß die von den Monarchomachen formulierten Tendenzen weiterführen zu Rousseau, in dem die Volkssouveränitätslehre ihren radikalsten Vollender findet.

Daß innere Beziehungen zwischen La Boétie und Rousseau bezw. zwischen der Servitude volontaire und dem Contrat social bestehen, ist schon verschiedentlich angedeutet worden. Intensiver wurden die Beziehungen allerdings kaum untersucht.

Interessant ist auch der kurze Hinweis, den Dezeimeris in seiner außerordentlich feinsinnigen Interpretation der Servitude volontaire auf das Verbindende La Boéties und Rousseaus gibt. Er sagt: "Comme Rousseau, comme Platon, il avait la passion de l'humanité; comme eux, il avait foi en l'avenir, et c'était pour l'avenir qu'il écrivait, lui aussi, sa "République", son "Contrat social".[1]) Daran schließt Dezeimeris eine Aufzählung von Stellen, die in überzeugender Weise ähnliche Fassung gleicher Gedanken bei La Boétie und Rousseau zeigen.

In Rousseaus politischen Ideen spiegelt sich die Zerrissenheit seiner eigenen Seele; die Unruhe, die Unrast seines Lebens. Die Zwiespältigkeit in ihm konzentriert sich in seinem Erlebnis vom schroffen Dualismus der Welt und des menschlichen Lebens; in dem Gegensatz von Natur und Kultur, vom Ursprünglichen und Verbildeten. Alles ist gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht; alles entartet unter den Händen der Menschen; so formuliert er im "Emile" den Konflikt, den er dort dadurch überwand, daß er das Individuum zu einer Persönlichkeit erzog, die nur dank ihrer Isolierung zur menschlich möglichen Vollendung gelangt. Diese Lösung war einseitig. Die sozialen Elemente blieben unbeachtet; sie mögen wohl die Entwicklung der Persönlichkeit beeinträchtigen und hindern, aber darum bleiben sie doch bestehen. Auf der anderen Seite sieht Rousseau den Bürger, das Glied sozialer Gemeinschaft, das durch seine soziale Bindung einer vollentwickelten Persönlichkeit unfähig ist. Dies ist einer der Grundkonflikte Rousseaus: einerseits das Bewußtsein der so-

1) Dezeimeris a. a. O. p.

zialen Verpflichtungen, andererseits der Stolz auf die individuelle Persönlichkeit, die — wie Rousseau selber fühlte — einen starken Hang zum Asozialen in sich hat. Bezeichnend ist die Lösung des Konfliktes, d. h. die Ueberbrückung des Sozialen und des Asozialen im "Contrat social". Man könnte sie so definieren, daß die Individuen aus Egoismus sich ihrer Selbstherrlichkeit begeben und in der Gemeinschaft des Staates aufgehen.

Aehnlich ist der Konflikt bei La Boétie. Er strebt getreu dem Ideale der klassischen Äntike und seiner eigenen Zeit nach, nämlich nach höchster Vollendung der Persönlichkeit. Urteilskraft und selbständige Haltung dem Leben gegenüber ist nur der Persönlichkeit gegeben; den Massenmenschen verachtet La Boétie, aber nicht mit dem Hochmut dessen, der sich seiner Persönlichkeit bewußt, über die Masse erhaben fühlt, sondern mit einem edlen Zorne über die Mißachtung des jedem innewohnenden Gutes sittlicher Freiheit und Vernachlässigung eines persönlichen Menschentums.

Aber was La Boétie zu einer menschlich so überragenden Figur macht, ist sein Mitleid mit der Masse. Gerade durch die Größe seiner Persönlichkeit löst sich der Konflikt zwischen Streben nach höchster Potenzierung seiner Individualität und Bewußtsein der Gebundenheit an die Gesellschaft. La Boétie zerschlägt den Egozentrismus, in dem das Bedürfnis nach Persönlichkeitsentwicklung sich rettungslos hineinzubohren droht und in dem die Persönlichkeit nach La Boéties Ueberzeugung sich totläuft und aufhört, eine solche zu sein.

La Boétie überwindet den Dualismus dadurch, daß er das Wesen der Persönlichkeit nicht als ein Vorrecht vor den anderen, sondern als Verpflichtung gegen die anderen auffaßt. Die Persönlichkeit wird zum wesentlichen Faktor sozialer Gemeinschaft; sie wird zum Führer und Erzieher der Menschheit. Ihre Aufgabe ist es, die durch die "coustume" korrumpierte Menge zur Bestimmung ihrer Natur zurückzuführen. Die Masse stumpft mangels eigener innerer Kraft ab gegenüber den höchsten Gütern; sie vergißt ihren Menschheitswert und die Vollendung dessen, wozu Natur sie berufen hat. Sie scheidet aus ihrem Streben aus, was als Ideale und letzte Ziele ihr immer vorschweben sollte. Dafür stellt sie sich niedrigere, bequemere, den Sinnen nähere Werte auf, die zu immer tieferer Versklavung führen. Der Persönlichkeit, wie sie La Boétie vorschwebt, gelingt es allein, zu den Quellen der Menschlichkeit zurückzufinden, da sie den Impuls hat, auf die schwierige Suche nach ihnen zu gehen. Die wahre Bildung besteht nämlich nicht darin, sich mit einer gelehrten aber toten Erudition zu belasten; sondern darin, die Beschäftigung mit den Werken menschlichen Geistes als ein Mittel zum Zweck zu be-

trachten, zum höchsten Zweck, den es überhaupt gibt, nämlich den Sinn des menschlichen Lebens zu ergründen.

Dabei stößt der Suchende auf das Kernproblem der Freiheit. Wenn die auch noch so sehr verschüttet und begraben unter der Last der Gewohnheit liegt: "ils l'imaginent et la sentent en leur esprit et la servitude ne leur est de goust, pour tant bien qu'on l'accoustre" (p. 30). Aus der Erkenntnis der Freiheit als Grundlage der natürlichen Vorsehung erwächst der Persönlichkeit die sittliche Kraft zum Handeln und damit die Befähigung, das verlorene Gut zurückzugewinnen. So löst La Boétie das Problem, mit dem Rousseau zeitlebens gerungen. Die Persönlichkeit kann nicht zu ihrer höchsten Vollendung kommen, wenn sie in hermetischer Abgeschlossenheit von den anderen hochgezüchtet wird; sie wächst, indem sie in Kenntnis des menschlichen Lebens — und damit in Erkenntnis von Gut und Böse — sich vor eine Aufgabe gestellt fühlt.

Der Stolz auf die Persönlichkeit wird zur Demut vor der Mission am Menschengeschlecht. Es ist ein Ethos, das den Menschen lehrt, sein Leben als Hingabe an die Gemeinschaft, als Verpflichtung gegenüber dem Schwachen, als Streben zum Guten, — das notwendigerweise ein allgemeines für die Gesamtheit gültiges Gute ist —, als Mission aufzufassen. Wir finden in La Boétie keinen stoischen Heroismus, sondern tiefe, untheatralische Demut und hingebende Liebe. Durch die intuitive Gewißheit der Notwendigkeit einer inneren Verbundenheit mit dem Nächsten erhält die rationale Erkenntnis der Gleichheit und Freiheit der Menschen ihr eigentliches Leben und ihr herrliches Feuer.

Am eindringlichsten gibt dieses Erlebnis der Gemeinschaft eine Stelle der Servitude volontaire wieder: "Il faut croire, que faisant ainsi les parts aux uns plus grandes, aus autres plus petites, elle (die Natur) vouloit faire place à la fraternelle affection, afin qu'elle eut où s'emploier, aians les uns puissance de donner aide, les autres besoin d'en recevoir. Puis doncques que ceste bonne mere nous a donné à tous toute la terre pour demeure, nous a tous loges aucunement en mesme maison, nous a tous figures à mesme patron, afin que chacun se peust mirer et quasi reconnoistre l'un dans l'autre; si elle nous a donné a tous ce grand present de la voix et de la parolle pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire, par la commune et mutuelle declaration de nos pensées, une communion de nos volontes; et si elle a tasché par tous moiens de serrer et estreindre si fort le noeud de nostre alliance et société; si elle a monstré, en toutes choses, qu'elle ne vouloit pas tant nous faire tous unis que tous uns, il ne faut pas faire doute que nous ne soions tous naturellement libres, puisque nous sommes tous compaignons, et ne peut tomber en l'entendement de personne

que nature ait mis aucun en servitude, nous aians tous mis en compaignie" (p. 16—7).

Das Wesentliche, was Rousseau und La Boétie gemeinsam haben und an was sie aufrichtig glauben, ist die Güte des Menschen, solange der natürliche Zustand dauert. Der Zustand der Freiheit und Unabhängigkeit, in dem der Mensch seiner natürlichen Veranlagung nach leben müßte, bedeutet für Rousseau keineswegs feindliche Isolierung der einzelnen Individuen. Eine starke soziale Eigenschaft wohnt dem natürlichen Menschen inne, nämlich die "pitié". Dieses Mitleid ist für Rousseau die Quelle jeder wahrhaften Tugend, sie ist die Grundlage der Beziehungen unter den Menschen überhaupt. In diesem Zustand sind den einzelnen Individuen volle Freiheit und Gleichheit garantiert. Denn die Menschen leben unabhängig voneinander und erst im Zustand gegenseitiger Abhängigkeit werden die von der Natur mit geringeren geistigen und körperlichen Kräften Begabten von den anderen unterworfen. So etwa schildert Rousseau den natürlichen Menschen in seinem "Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes".

Ganz ähnlich ist die Vorstellung, die La Boétie vom natürlichen Menschen hat. Die Natur hat den Menschen als Gegengewicht gegen die Freiheit, mit der sie ausgestattet sind, die "affection fraternelle" mitgegeben, durch die die Menschen zu einer großen Gemeinschaft werden. Die Ungleichheit der physischen und psychischen Anlagen ist für La Boétie sogar notwendig, um die Menschen zu enger Gemeinschaft zusammenzuschließen; denn sie schafft die Voraussetzungen für die Betätigung der "affection fraternelle". Daß bei La Boétie auf der Gemeinschaft der natürlichen Menschen ein stärkerer Akzent liegt als bei Rousseau, fühlt man ohne weiteres, und doch ist hier ein Punkt, in dem sich beide sehr nahe kommen.

Es gilt nun für La Boétie wie für Rousseau den natürlichen Zustand wiederherzustellen. Der natürliche Zustand bedeutet für die beiden viel weniger eine abgeschlossene historische Epoche in der Menschheitsgeschichte, als ein Ideal, zu dem hin man die Menschen erziehen möchte. Da gilt es nun vor allem die Grundprinzipien des natürlichen Zustandes herauszuarbeiten.

Hier zeigt sich wieder die Aehnlichkeit des Temperaments bei La Boétie und Rousseau. Beide gehen mit dem hinreißenden Radikalismus ans Werk, der der Ausdruck ihres dringenden Wunsches nach Aufrichtigkeit, ihres Strebens, der Wahrheit eindeutig Bahn zu brechen, ist. Aus ihrem Radikalismus ergibt sich die Struktur des "Contrat social" wie auch der "Servitude volontaire". Das, was ihnen das Gewissen als richtig und notwendig bestätigt hat, wird auf rein vernünftige Weise realisiert; bei La Boétie als Darstellung der Natürlichkeit und Notwendigkeit der Freiheit des Menschen, bei Rousseau als systematischer Aufbau der staatlichen Gemeinschaft auf Grund des Prinzips der natürlichen Freiheit.

Das rationalistische Wesen der beiden führt zu einer völligen Negierung des Historischen. Man ziehe hier zum Vergleich z. B. die Francogallia heran, die schließlich, was die rein politische Auswirkung betrifft, ähnliche Ziele verfolgt, nämlich die Einsetzung der Volkssouveränität. Hotman bedarf gerade der Geschichte, um einen Beweis für die Richtigkeit seiner Forderungen zu haben. Er findet in dem historischen Verlauf Momente, die eine eindeutige Verwirklichung dessen, was er fordert, zeigen. Er braucht nur eine Reformierung der Gegenwart am Maßstab der Vergangenheit anzustreben, um sein Bedürfnis nach dem Wahren und Guten zu erfüllen.

La Boétie verfolgt andere Wege. — Es gibt für La Boétie und Rousseau kein Revidieren des Bestehenden und Kompromisse-Schließen mit dem historisch Sanktionierten. Beide sind letzten Endes keine Evolutionisten, sondern radikale Revolutionäre.

La Boétie hatte noch einige persönliche Hemmungen und versuchte — vielleicht erschreckt vor der Möglichkeit der Beeinflussung zum Aufruhr, den sein "Discours" auf die Gemüter seiner Zeitgenossen haben konnte, — eine ungefähre Konformität zwischen dem Bestehenden und seinen Erkenntnissen zu behaupten; oder wie er es am Schluß tut im Hinweis auf die strafende Gerechtigkeit Gottes, eine Ablenkung von eigenmächtigen Reform- und Umsturzversuchen zu geben. So mag es wohl sein, daß La Boétie selber die revolutionären Kräfte in seiner "Servitude volontaire" gespürt hat, die seine bürgerlichen Instinkte vergeblich zu verbergen suchten. Das eigentliche Wesen der "Servitude volontaire" durchstößt alle Bande der Tradition und Autorität; sie weckt im Menschen das stolze Vorgefühl der Freiheit und läßt ihn sich seines Eigenwertes bewußt werden.

Es ist die eigenartige Tragik La Boéties, daß er — dessen Ideal es war, eine edle Gemeinschaft unter freien Menschen aufzubauen, die sich ihrer brüderlichen Verbundenheit bewußt sind — zerstörend wirkte, von den Protestanten in den Kampf der Parteiinteressen hineingezogen und als wirksame Waffe gegen das Königtum benutzt. Da mußte die Warnung und Mahnung La Boéties — der ein tiefes Grauen vor Mord und Grausamkeit hatte — den Tyrannen nicht mit Gewalt zu verfolgen, sondern ihn durch passiven Widerstand lahmzulegen, verwehen und untergehen vor der Offenbarung, daß der Mensch von Natur aus frei und der jetzige Zustand seiner Abhängigkeit widernatürlich und zu bekämpfen sei. Das Wirken La Boéties ist von der Tragik dessen umgeben, der einen neuen schöneren Kosmos aufzubauen strebt und sich kaum bewußt wird, daß er damit notwendig den alten zerschlagen muß, da es zwischen den beiden keinen Uebergang gibt.

VIII. Kapitel:

Gesamtüberblick.

Nachdem in den vorhergehenden Kapiteln versucht worden ist, die Haupttypen staatspolitischen Denkens im 16. Jahrhundert zu analysieren, soweit sie in unserem Zusammenhang interessieren, soll nunmehr unternommen werden, die erbrachten Ergebnisse zu vereinigen, d. h. zu untersuchen, wie die einzelnen Kräfte sich durchsetzten, sich gegenseitig durchdrangen und sich bekämpften, um in diesem Kräftespiel die Bewegtheit und Intensität des Lebens in Frankreich dieser Epoche zu erfassen. Als die beiden grundlegenden Anschauungen haben wir bereits die Lehren Calvins und Machiavellis näher betrachtet; sie werden im 16. Jahrhundert immer aufs Neue variiert und verbinden sich vielgestaltig mit neuen Ideen.

Auf der einen Seite steht also Machiavelli mit seiner Lehre von der Staatsraison. Mit rücksichtsloser Konsequenz löst er aus dem staatlichen Leben alle Kräfte heraus, die seinen Machtstaat gefährden können, also vor allem die Ansprüche von Religion und Moral. Er begründet einen neuen Naturalismus in seinen politischen Tendenzen, der unverkennbar Erbe der Antike ist. Das Leben im Transcendenten, dessen Anerkennung die Grundlage jeder christlichen Ethik bildet, wird von Machiavelli ignoriert; infolgedessen werden auch sämtliche Schranken, die christliche Moral dem politischen Leben setzt, als Hemmschuh empfunden und abgeschafft, soweit sie sich nicht als Mittel zu skrupelloser Politik eignen und damit ihres ursprünglichen Sinnes völlig entkleidet werden.

Kaum kann man sich einen größeren Gegensatz denken als den zwischen der Lehre Machiavellis und dem System Calvins. Während jener religiöses Leben aus dem staatlichen entfernen möchte, existiert für diesen der irdische Staat nur im Hinblick auf Gott. Calvin geht soweit, den staatlichen Einrichtungen jegliche Bedeutung an sich, jeden Eigenwert abzusprechen. Sie sind weiter nichts als eine Vorstufe und Vorbereitung für den Gottesstaat. Dem Leugnen des Eigenwertes der staatlichen Einrichtung entspricht als Positives die Zuerkennung höchster Bedeutung für das moralische Leben. Der Staat erhält bei Calvin seinen Sinn durch die seelsorgerische Aufgabe, die zur denkbar höchsten Potenz gesteigert ist. Wenn der Staat auch nicht um seiner selbst willen besteht, sieht Calvin in ihm doch eine höchst notwendige Einrichtung. Die Obrigkeit ist von Gott eingesetzt und der Gehorsam ihr gegenüber eine Pflicht gegen Gott. Sie soll dafür sor-

gen, daß der Unglaube bekämpft und jede Schmähung Gottes unterdrückt wird.

Calvins staatstheoretische Ideen finden ihre Weiterentwicklung in den monarchomachischen Schriften, ganz besonders in den Vindiciae contra tyrannos. Bevor wir aber auf die Einwirkung Calvins auf Mornay näher eingehen, müssen hier einige Bemerkungen über La Boétie eingeschoben werden.

Gegen die Staatsraison Machiavellis, die den einzelnen rücksichtslos der Macht des Staates aufopfert, gegen die Gottesstaatsidee Calvins, der den Wert des irdischen Daseins unterschätzt zugunsten eines Lebens im Jenseits, tritt La Boétie auf mit der Offenbarung: Der Mensch ist frei, selbst wo ihm jahrelange Sklavenketten glauben gemacht zu haben, er sei zum Sklaven geboren. Er muß seine Freiheit nur wollen, dann besitzt er sie auch schon. Es gibt kein Recht noch Gesetz, das ihm sein höchstes Gut, die Freiheit, rauben könnte; es gibt auch keine Macht, die sie ihm auf die Dauer vorenthalten kann, denn was wollen die armseligen Tyrannen anfangen, wenn das Volk erst erkannt hat, daß es hinter das Licht geführt und um sein kostbares Eigentum betrogen wurde? La Boétie gründet die Freiheit auf das Naturrecht, das kraft der menschlichen Vernunft erkannt werden kann und das allen Menschen Gleichheit und Freiheit zugesteht.

Hier berühren sich La Boétie und der englische Denker Thomas Morus. Dieser stellt in seiner Utopia die Lehre von der Gleichheit aller Staatsbürger vor Recht und Gesetz auf. Die Gleichheit wird bei Morus so absolut, daß selbst das Privateigentum aus seiner Utopia verbannt wird und zwar viel konsequenter als bei Plato, der den Kommunismus nur für die Herrscher und Wächter fordert, dem Stande der Schaffenden aber Privateigentum zugesteht.

Die Forderung La Boéties war ein Symptom für die Entwicklung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung. Die Gliederung der Stände wird aufgehoben, die sozialen Privilegien werden nicht mehr anerkannt. Die Führer rekrutieren sich nicht mehr aus einem besonderen Stande, sondern sollen aus dem Adel des Geistes, der keine ständische Begrenzung kennt, hervorgehen. Man wendet sich zurück zum natürlichen Zustand, in dem es noch keine hierarchische Ordnung gab, in dem die Individuen ohne Unterschied dem natürlichen Gesetz unterworfen waren.

Die Einsicht in die natürliche Freiheit wird zu einem wesentlichen Bestandteil des Systems der Monarchomachen. Hotman bezog die wichtige Erkenntnis nicht in seine Lehre mit ein. Wir fanden bei ihm die Argumente seiner Forderung nach Souveränität des Volkes in der historischen Vergangenheit seines Landes.

Anders bei Du Plessis-Mornay. Seine Vertragstheorie geht aus vom natürlichen Zustand. Primum sane palam est, homines natura liberos, servitutis impatientes (esse) . . . . Die eigentümliche

Leistung Mornays ist es, die rationale, völlig diesseits gerichtete Theorie der natürlichen Freiheit mit der ganz jenseits gerichteten Lehre Calvins verknüpft und seine Vertragstheorie aus diesen konträren Elementen aufgebaut zu haben. Welche größeren Gegensätze kann man sich vorstellen als die Lehre Calvins, die alle obrigkeitliche Gewalt aus Gott herleitet und der, wenn auch noch nicht systematisierten so doch eindeutig klaren Forderung nach Souveränität des Volkes?

Mornay überwindet den Widerspruch durch die logische Konstruktion seines Vertragssystems. Ohne Bedenken kann er die göttliche Berechtigung der obrigkeitlichen Macht zugeben, dadurch, daß er das Volk als Uebermittler dieser göttlichen Macht einsetzt; allerdings schwächt er damit das Eingreifen Gottes in das irdische Geschehen sehr ab. Gott tritt zurück, er wird zur causa remota. Mornay spricht zwar Gott die "institutio" des Königtums zu, behauptet aber für das Volk die "constitutio" des jeweiligen Fürsten. Der König kann sich keine direkt von Gott übertragene Macht mehr anmaßen, denn zwischen ihn und Gott ist das Volk getreten. Gott hat zwar in weiser Voraussicht das Amt des Königs geschaffen, aber nicht diesem zu Gefallen, sondern weil das Interesse des Volkes an einer guten Regierung es verlangt. Nun ist der Schritt nur noch klein, der zur Ausbildung des Widerstandrechtes führt. Denn wenn das Königtum besteht, weil es die besten Garantien für die Verwaltung der Gesetze, die das Volk anerkennt, gibt, so ist es ja auch billig, daß das Volk das Recht des Eingreifens fordert, wenn die Unzulänglichkeit der königlichen Person für die Verwaltung ihres Amtes sich erweist.

Schon bei Calvin sahen wir die Keime des Widerstandsrechtes, indem Calvin die Einschränkung bei der rigorosen Forderung nach absolutem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit macht, daß der Gehorsam gegen Gott vor jedem anderen komme. Darüber sind die Monarchomachen weit hinausgegangen. Bei Mornay z. B. findet sich ja eine offizielle Rechtfertigung des Tyrannenmordes; doch hiervon später noch einige Worte.

In dem Vertrag, den das Volk mit dem Herrscher schließt, fungiert das Volk als überlegener Teil, was schon daraus ersichtlich wird, daß die einzelnen Vertragsbestimmungen dem Belieben des Volkes unterliegen. Das Volk bestimmt die Grenzen des königlichen Machtbereiches. Die Möglichkeit, daß das Volk im Vertragsschluß auf seine Rechte verzichtet, wird von Mornay abgelehnt. Diese Rechte sind unveräußerlich. Hieraus erhellt nun wieder die Machtvollkommenheit des Volkes, bei Verletzung des Vertrages seitens des Fürsten, auf Einhaltung des Vertrags zu dringen und nötigenfalls den Vertragsbrecher zur Rechenschaft zu ziehen und ihn zu bestrafen. Hier liegt die Begründung des aktiven Widerstandsrechtes.

Daß das Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit bei den Monarchomachen nicht in Zügellosigkeit und Anarchie auszuarten drohte, hat die Analyse der Vindiciae contra tyrannos bewiesen. Es handelte sich für Männer wie Mornay nicht darum, den König zu stürzen, das Königtum abzuschaffen und demokratische Staatsformen einzuführen, sondern nur darum, das Volk als den hervorragendsten Machtfaktor und Träger der Souveränität im Staatsleben zu behaupten. Um sich vor falscher Interpretation zu sichern, haben die Monarchomachen in ihren Schriften immer auf den Unterschied von gutem Herrscher und Tyrannen hingewiesen; wie gewissenhaft man untersucht, in welchen Fällen man das Recht habe, den Tyrannen als einen solchen zu behandeln, zeigt Mornay.

Die größte Garantie für Respektierung der königlichen Macht bietet der Vertrag zwischen Herrscher und Volk. Denn die beiden Vertragspartner binden sie durch das Abkommen gegenseitig. Das Volk muß unbedingt die königliche Macht respektieren, solange dieser dem Vertrag treu bleibt; wenn es auch nach eigener Willkür mit dem Herrscher den Vertrag abgeschlossen hat, so kann es sich nicht willkürlich von ihm lösen.

Ein im 16. Jahrhundert überall auftauchendes und im Zusammenhang mit den Fragen des Widerstandsrechtes immer wieder erörtertes Problem ist der Tyrannenmord. Wenn auch durch zahlreiche Einschränkungen praktisch stark entkräftet, wird die außerhalb des gerichtlichen Verfahrens vollzogene Todesstrafe fast überall anerkannt.

Im Altertum wurde der Tyrannenmord als eine durchaus löbliche Tat gefeiert, man denke nur an die Verehrung, die Harmodios und Aristogeiton dargebracht wurde. Im Mittelalter taucht die Rechtfertigung bei Johannes von Salisbury auf.[1]) Von da ab bleibt der Gedanke lebendig, um im 16. Jahrhundert mit ganz besonders starker Intensität verfochten zu werden.

Es ist nicht ganz einfach, die Stellung La Boéties in dieser Tradition zu erklären. Wir versuchten darzulegen, daß La Boétie persönlich vor dem Tyrannenmord zurückschreckt, und glauben, diese Interpretation genügend gesichert zu haben. Nirgends findet sich in der Servitude volontaire eine Aufmunterung zum Mord trotz La Boéties fanatischem Hasse gegen jeden Anschein von Tyrannei. Es wäre verständlich, wenn den im Ausdruck zu höchster Intensität gesteigerten Anklagen im Sachlichen eine Aufmunterung zum Mord entspräche. Aber nichts dergleichen. Der Rat, den er dem unterdrückten Volke gibt, ist passiver Widerstand. "Encore ce seul tiran, il n'est pas besoin de le combattre, il n'est pas besoin de le defaire, il est de soymesme defait, mais que le païs ne consente à la servitude; il ne faut pas lui oster rien, mais ne lui donner rien" .... (p. 9)

1) siehe Janet a. a. O. I p. 343.

Dies ist aber erst die eine Seite des Tyrannenmordproblems, wie es von La Boétie behandelt wird. Sicherlich spricht sich hier innerste Ueberzeugung aus; es ist notwendig, auf diese Stelle ausdrücklichst hinzuweisen, wenn man La Boéties Schrift richtig interpretieren will. Aber ebensowenig darf die andere Seite der Servitude volontaire übersehen werden, wenn man die Möglichkeiten der Wirkung auf Um- und Nachwelt zu erfassen trachtet.

Sicher ist es, daß La Boétie den Tyrannenmördern der Antike höchste Bewunderung zollt und ihrem Lobe manche Seite der Servitude volontaire widmet. Als Sinnbild des Freiheitsdranges und der Ueberzeugung von der Berechtigung des Mordes schildert La Boétie eine Episode aus dem Leben des Cato von Utica, der in seiner Jugend den Entschluß faßte, Sulla aus dem Wege zu räumen. (p. 27 sequ.) Da kommen La Boétie keinerlei Bedenken, daß die Tat durch den Mißbrauch des Vertrauens, das Cato bei Sulla genoß, den Ansprüchen menschlicher Moral ins Gesicht schlagen würde. Hier scheint La Boétie mit seinen antiken Vorbildern alle Schranken der Moral fallen zu lassen und gegen den Tyrannen alle Mittel gutzuheißen.

Den Tyrannenmördern haftet kein Makel an; La Boétie spricht ihnen, wenn sie die Tat ohne eigennütziges Interesse begehen, höchste Tugend zu. "Harmode, Aristogiton, Thrasybule, Brute le vieus, Valer et Dion, comme ils l'ont vertueusement pensé, l'executerent heureusement. Brute la jeune et Casse osterent bien heureusement la servitude, mais en ramenant la liberté ils moururent: non pas miserablement (car quel blaspheme seroit ce dire qu'il y ait eu rien de miserable en ces gens là, ni en leur mort ni en leur vie?) mais certes au grand dommage ... de la republicque." (p. 32) Besonders die in Klammern gesetzte rhetorische Frage zeigt deutlich einen ganz anderen La Boétie als den, der für seine Zeit Ratschläge zur Wiedergewinnung der Freiheit gibt. Unbedenklich erkennt er an, was in der Antike als richtig und löblich angesehen wurde.

Wenn man auch diese Seite der Servitude volontaire betrachtet hat, wird man verstehen, welchen Eindruck La Boéties Schrift im 16. Jahrhundert machen konnte und wie es kam, daß die Servitude volontaire, die zu allem anderen als zu Gewaltmaßnahmen riet, als Aufruf zum Tyrannenmord gedeutet wurde. Trotzdem La Boétie keinesfalls eine Theorie des Tyrannenmordes gibt, ist seine Wirkung in dieser Richtung weit stärker gewesen als manche bewußte Anerkennung und Verteidigung dieses Gedankens. Das Geheimnis der Wirkung lag in dem Feuer, mit dem die Sprache La Boéties längst bekannte Tatbestände durchglühte und sie menschlich dem Leser nahe brachte, indem er sie mit seinem eigenen leidenschaftlichen Freiheitswillen erfüllte.

Die Theorie des Tyrannenmordes verschwindet nun nicht mehr im 16. Jahrhundert. Außer etwa bei Hotman, der sich mit dem Problem nicht auseinandergesetzt hat, finden sich überall Spuren. Mornay befaßt sich ausführlich mit der Erörterung dieser Fragen und kommt zu einer eindeutigen Anerkennung des Tyrannenmordes, allerdings im Rahmen seiner Vertragslehre.

Daß die Anerkennung des Tyrannenmordes keine Drohung gegen den legitimen Herrscher enthielt, beweist der Umstand, daß auch die Gegner der monarchomachischen Lehre, das Recht, den Tyrannen zu beseitigen, in ihre Systeme aufgenommen haben. Auch Bodin, der bedeutendste Vorkämpfer des Absolutismus erkennt den Tyrannenmord an; unnötig zu sagen, daß dem Untertan die Mordbefugnis nur dem tyrannus absque titulo gegenüber zusteht.

Nachdem die aus dem Kreise der Protestanten hervorgegangene Auffassung vom Herrschaftsvertrag und die aus ihm resultierende gegenseitige Bindung untersucht worden ist, soll nunmehr darauf eingegangen werden, wie man sich mit der Lehre Machiavellis auseinandersetzte.

Schon längst war die Skrupellosigkeit, die Machiavelli dem Staatsmann empfiehlt, in die praktische Politik eingedrungen, ohne daß sich allerdings Politiker von dem Format, wie es Machiavelli vorschwebt, herausgebildet hätten. Denn die Intriguenpolitik der Königinmutter Katharina von Medici entbehrt der Größe eines wahrhaft machiavellistischen Staatsmannes. Aber in den Staatstheorien findet Machiavelli einmütige Ablehnung, was natürlich nicht ausschließt, daß seine Ideen — den Theoretikern vielleicht noch unbewußt — zu wirken beginnen.

Unter den Gegnern Machiavellis muß vor allem Gentillet genannt werden, der reinste Repräsentant des Feudalismus. Die Kritik, mit der er Machiavellis ganzes System zu widerlegen sucht, entbehrt verständlicher Weise der Objektivität, denn: „Zwei Lebenswelten stießen hier aufeinander wie Feuer und Wasser. Es war nicht nur der fromme Hugenott, sondern vor allem der ritterlich lebende und denkende Franzose, der sich aufbäumte, dem es klar war, daß seine ganze Welt und Lebensführung, daß Sitte, Ehre und Interesse seines Standes und alle harmlose Sicherheit im Genusse alter Rechte und Vorzüge bedroht waren, wenn die teuflich kalte Berechnung des fürstlichen Vorteils allein den Staat regierte.“ [2]) Ein einziger Satz zeigt deutlich genug die leidenschaftliche Verständnislosigkeit Gentillets: “Tout mon but est de refuter la detestable doctrine de Machiavel, qui est la plus impie et la plus meschante qui soit au monde, ne tendant à autre fin qu'à infecter et empoisonner les hommes (et specialement les Princes) des vices et corruptions les plus execrables qui soyent”.[3])

2) Meinecke a. a. O. p. 68.
3) Gentillet: Contre-Machiavel p. 731.

Mit dieser völlig einseitigen und unzureichenden Interpretation hat Gentillet für seine Epoche ein Bild des teuflischen Menschen entworfen, das z. B. für das englische Renaissancedrama das Vorbild zu den Bösewichtern lieferte, die das Böse aus reiner Lust am Unheilstiften treiben.

Die Methode Gentillets kennzeichnet schon hinreichend die Unzulänglichkeit seiner Kritik. Er zieht aus Machiavellis Werk einzelne Sätze heraus, die ihm besonders verdammenswert erscheinen und urteilt diese und damit Machiavelli überhaupt ab, ohne im geringsten die inneren Zusammenhänge und die den Werken zugrundeliegenden Ideen zu würdigen.

Für unsere Untersuchung interessiert ganz besonders die letzte (XXXVII.) Maxime, in der sich Gentillet gegen Machiavellis Behauptungen wendet, daß nur Dank der Stärke der Parlamente sich das französische Königtum gegenüber dem Adel durchsetzen konnte. (Discorsi l. III c. I). Mit einem boshaften Hieb auf die „Machiavelistes" am französischen Hofe, wie er die Feinde des Adels und Vorkämpfer des Absolutismus kurzweg nennt, behauptet er, daß gerade von jeher der Adel die Stütze des Thrones und der Garant für die Befolgung der Gesetze gewesen sei.[4]) Ja er behauptet weiter, daß in Frankreich viel besser regiert worden sei, bevor die Herrschaft der Parlamente begann.[5])

Mit derselben unverhüllten Antipathie gegen die Parlamente beschreibt Hotman deren Entstehen und das Anwachsen des regnum rabularium. (Francogallia p. 165 sequ).

Trotz aller Ueberzeugtheit von dem Werte des Adels und von der Bedeutung seiner privilegierten Stellung, sieht aber Gentillet doch ein, daß die Aristokratie durch übermäßigen Standesdünkel und Stolz auf das adlige Blut in eine ihr unwürdige Einseitigkeit hineingeraten ist.[6]) Gentillet möchte der Aristokratie wieder neues Leben durch wertvolle Lebensinhalte einflößen. Er

4) Je vous prie, où a-il trouvé cela, que le Royaume de France viendroit à se dissoudre, si ce n'estoit que les Parlemens sont executeurs contre la Noblesse? n'est-ce pas autant à dire, que la Noblesse Francoise ruineroit le Royaume, si elle n'estoit tenue en bride par les Parlemens, et qu'il seroit meil leur qu'il n'y en eust point? Je ne doute pas que Machiavel ne l'ait ainsi entendu, car nous le voyons par la pratique des Machiavelistes, qui ne taschent à autre but qu'à ruiner en France toute la Noblesse, pour y establir leur tyrannie mieux à leur aise, sans contredit. Et pour cest effect ils ont cassé, violé, et renversé toutes les bonnes loix du Royaume, par le moyen desquelles il a tousiours esté maintenu jusques à ce temps, comme Machiavel le confesse, et dit vray (p. 625 sequ.

5) . . . nous voyons par nos histoires Françaises, que le Royaume a esté autant ou plus florissant et mieux gouverné devant qu'il y eut point de Parlemens en France que depuis. (p. 626)

6) Mais nos gentils hommes d'aujourdhuy (au moins plusieurs) ont les lettres et sciences en trop grand mespris: puis estiment que ce soit chose qui derogueroit à leur noblesse s'ils savoyent quelque chose, et se moquent de ceux qui manient la plume et l'escritoire. Qui est un des plus grands vices qui soit aujourdhuy en la noblesse. (p. 628)

möchte die noblesse du sang zu einer noblesse de vertu erziehen, oder jener wenigstens Achtung und Anerkennung dieser beibringen.[7] Hier haben wir einen der sympathischsten Züge Gentillets gefunden, ein feines humanistisches Gefühl der Menschenwürde und eine sehr nützliche Objektivität dem Stande gegenüber, der als Träger höchster Aufgaben im Staat von ihm anerkannt wird. Es zeigt sich am Beispiel Gentillets, daß die Forderung La Boéties nach einem natürlichen Adel auf fruchtbaren Boden gefallen ist und daß ein höheres Menschentum zur Führerrolle als notwendig anerkannt wird. Gentillets Enge und Kurzsichtigkeit schwindet an dieser Stelle und er zeigt sich als eine kraftvolle und reformatorische Persönlichkeit der französischen Aristokratie.

Viel sachlicher ist die Kritik Mornays. Er sieht zwar in Machiavelli ebenfalls nur den Mann, der die "ars perturbandi" aus Prinzip treibt, aber er besitzt die Einsicht, daß mit Beschimpfungen Machiavelli nicht widerlegt wird. Darum wählt Mornay die Methode, das Machtverhältnis zwischen den einzelnen Gewalten im Staat, also vor allem von Volk und Herrscher zu definieren und die Grenzen der Machtbefugnis der beiden Partner aufzuweisen.[8])

Daß die Vindiciae gegen das Neue, gegen das Prinzip der Zerstörung, für das Machiavelli zum Symbol geworden war, protestierten und die althergebrachte Ordnung mit besonderer Betonung der Rechte des Volkes verteidigten, hatte in der bewußten Absicht gelegen. Interessant ist es nun aber, zu untersuchen, ob nicht doch irgend ein Einfluß Machiavellis vorliegt, vor allem in der Kernfrage des Machiavellischen Systems über die Einheitlichkeit des Staatsbegriffes.

Bodin richtet sein Buch gegen zwei ihm höchst verderblich erscheinende Richtungen, einerseits gegen die Schule Machiavellis, gegen die er die Forderung nach gerechter Regierung durchsetzt.

7) Je remarqueray encor en passant un autre vice notable qui est es gentilshommes de ce temps, c'est qu'ils font si grand cas de la noblesse du sang, qu'ils ne se soucient gueres de la noblesse de vertu: de sorte qu'il semble à d'aucuns, que nuls vices ne sauroyent deshonorer ni polluer la noblesse qu'ils tiennent de leurs peres et ancestres. Mais ils deussent bien considerer qu'en leur race il y a eu quelque commencement de noblesse, laquelle a esté attribuee au premier qui a esté noble en consideration de quelque vertu qui estoit en luy. Si donques la noblesse de race a prins son origine et source de la vertu, il s'ensuit que si tost qu'elle ne tient plus rien de ceste source-la, ce n'est nullement noblesse. (p. 628 sequ.)

8) . . . tandem ventum est, ut, inter caetera, studio librorum Machiavelli, maxime crederemus acui quorundam ingenia, artes perturbandi Rempublicam ex eorum auctoritate, qui eam regunt, amplecterentur. Quarum artium fundamenta, eum in iis libris, sparsim pessimis ea de re praeceptionibus editis iecisse, satis utrique constitit remedium nullum certius promptiusque fore, quam si Principum imperium, ac ius populoru, qui eis subsunt, ad sua legitima certaque prima principia referretur, intra certos fines, utrorumque potestatem, ea ratione conclusum iri, quos ultra citraque recta Reipublicae administratio plane non possit consistere: neque tradita a Machiavello disciplina, nempe ab iis principiis prorsus eversa recipi. Vindiciae p. 3. (Praefatio)

"Quand je di Justice, j'entens la prudence de commander en droicture et integrité. C'est donques une incongruité bien lourde, en matiere d'estat, et d'une suite dangereuse, enseigner aux Princes des reigles d'injustice, pour asseurer leur puissance par tyrannie, qui toutefois n'a point de fondement plus ruineux que cestuy — là: car depuis que l'injustice armee de force, prend sa carriere d'une puissance absolue, elle presse les passions violentes de l'ame faisant qu'une avarice devient soudain confiscation, un amour adultere, une cholere fureur, une injure meurtre." (Préf. p. 5)

Anderseits wendet er sich aufs Schärfste gegen die Lehre der Monarchomachen. "Il y en a d'autres contraires, et droits ennemis de ceux cy, qui ne sont pas moins, et peut estre plus dangereux, qui sous voile d'une exemption de charges, et liberté populaire, font rebeller les sujects contre leurs Princes naturels, ouvrans la porte à une licentieuse anarchie, qui est pire que la plus forte tyrannie du monde." (ibidem)

Trotz seiner starken Kritik an Machiavelli ist es sicher, daß Bodin von diesem die fruchtbarsten Anregungen empfangen hat. Bei Bodin erscheint zum erstenmal der Begriff Staat als eine abstrakte Idee, losgelöst von der jeweiligen staatlichen Form.[9]) Sprachlich unterscheidet sich die allgemeine Idee Staat als "republique" von der Staatsform ("estat"). Zwar erkennt Bodin an, daß die Souveränität d. h. die Staatsallmacht, in der sich der Staat offenbart, beim Volke liegen kann, aber für den praktischen Fall Frankreichs, den er hauptsächlich im Auge hat, behauptet er die Souveränität des Herrschers.

Die Souveränität, die Bodin dem Fürsten zuschreibt, ist unbeschränkt; Bodin nähert sich damit wieder einer Auffassung, die Staat und Herrscherpersönlichkeit identifiziert. Aber Bodin bleibt hierbei nicht stehen; indem er von Machiavelli das Beste nimmt, was dieser geschaffen hat, überwindet er ihn auch. Machiavelli hatte seinem Staat den ausgesprochenen Charakter des Machtstaates gegeben, Bodin schafft den Rechtsstaat. „Nicht von den Bedürfnissen der Macht aus..... vielmehr vom Boden der Rechtsidee mußte man das Wesen des modernen Staats zu erfassen versuchen. War sein Recht im vollen Umfange erkannt und gesichert, dann konnte man ihn auch dadurch befreien von den Fesseln der mittelalterlichen Welt und der feudalen Gesellschaft. Auf sich selbst gestellt, frei atmend und autonom, wie er sein mußte, konnte er dann vielleicht auch, weil er Rechtsstaat sein sollte, immun gemacht werden gegen die rechtsgefährdenden Wirkungen des Machiavellismus. Diesen Versuch principiell gemacht und mit höchster geistiger Kraft und stärkster historischer Wirkung durchgeführt zu haben, ist das Verdienst Jean Bodins gewesen. Seine Leistung tritt erst dann in das volle historische

9) Feist: Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin p. 25 sequ.

Licht, wenn man sie durchaus in Kontrast setzt mit derjenigen Machiavellis. Es ist denkwürdig, daß diese beiden wirksamsten Wegbahner der modernen Staatsidee doch eben ganz verschiedene Wege zu ihr gebahnt haben.“ [10])

Der Zweck des Staates ist die gerechte Regierung seiner Glieder. Dieser bewußt anerkannte Grundsatz erlaubt es, den Souverän über Recht und Gesetz zu stellen und ihn von allen positiven Bindungen zu befreien. Allerdings läßt Bodin eine sehr wesentliche Bindung bestehen, nämlich das natürliche und göttliche Gesetz, das Machiavelli ignorierte.

Einen schwachen Punkt enthielt das System Bodins entschieden darin, daß er trotz seiner Ansätze, den Staat von der Staatsform zu scheiden, dabei beharrte, die Souveränität des Staates mit der des Fürsten zu identifizieren. Hier leidet die Folgerichtigkeit des theoretischen Aufbaues durch das praktische Bedürfnis, das Bodin überhaupt angeregt hat zu seinem Buch, nämlich die durch die Bürgerkriege stark zerrüttete Autorität des Königs wiederherzustellen. Als einziger zum Ziele innerer Befriedung führender Weg erschien ihm die Zusammenfassung aller staatlichen Gewalt in einer starken Hand. „Ohne einen einheitlichen und unteilbaren Staatswillen gab es auch keine einheitliche Staatsräson.“ [11])

Wichtig ist es noch, einen Blick zu werfen auf die Frage: Wie setzt sich Staat und Religion bei Bodin auseinander? Notwendig muß sich Bodins Auffassung weit von der Calvins entfernen, denn Bodin bekennt sich unumwunden für den Eigenwert der irdischen Welt. Diese bedarf nicht mehr des Jenseits, um zu etwas Sinnvollem zu werden. Aber nirgends geht Bodin so weit wie Machiavelli, Religion als etwas im Staatsleben Hemmendes zu negieren. Er leugnet auch nie eine Beziehung von Gott zur Welt, die ja — allerdings als autonomes Gebilde — aus Gott hervorgegangen ist. Gerade an Machiavelli tadelt er außer dem Fehlen der Rechtsidee aufs strengste, daß dieser gegen die Religion kämpft.[12]) — Bodin verband durchaus mit dem Streben nach größter Staatsautorität und unumschränkter Souveränität für den Herrscher die Forderung nach Gewissensfreiheit. Er gehörte der Gruppe der “Politiques” an, die sich gerade durch ihre Toleranzidee auszeichnete. Hier ist wieder der Einfluß des Thomas Morus spürbar, der diesen wichtigen Gedanken wirksam vertrat, indem er in seiner Utopia viele Religionen friedlich nebeneinander bestehen läßt, wobei Morus allerdings noch so weit einen Zwang auf die Glieder der staatlichen Gemeinschaft ausüben läßt, als alle sich zu einem Glauben bekennen müssen, der die allgemeinsten

12) Lequel (Machiavelli) a mis pour deux fondements des Republiques impieté et l'injustice, blasmant la religion comme contraire à l'estat. (Six livres de la Republique Préf. p. IV)

10) Meinecke a. a. O. p. 71.

11) Meinecke a. a. O. p. 74.

Grundtatsachen religiöser Ueberzeugung enthält und eine Art Staatsreligion bildet.[13])

Als einer der wichtigsten Vertreter dieser Richtung wurde schon an früherer Stelle Michel de l'Hospital genannt. Die Ziele der Politiques waren Machtkonzentrierung in der Hand des Königs unter Beobachtung der Gewissensfreiheit, da nur diese zu einer Befriedung des Landes durch Neutralisierung der Konflikte zwischen den Konfessionen führen konnte.

Allerdings tauchte der Toleranzgedanke auch noch in einer anderen Verbindung auf, nämlich als die gegenabsolutistische Ligue im Entstehen begriffen war, deren Interessen nahe mit denen der aristokratisch gesinnten Protestanten verwandt waren. Als Beispiel dieser Annäherung sei eine Stelle bei Mornay erwähnt, an der er den Anhängern beider Konfessionen die Lektüre seines Buches empfiehlt, da es die Heilmittel gegen die staatlichen Mißstände aufweise.[14])

Auch Gentillet möchte über den Kreis der Protestanten hinausdringen und bekennt sich zu Tolerierung der römischen Religion, ja er behauptet, man könne Protestantismus und Katholizismus garnicht als zwei verschiedene Religionen betrachten.[15])

Meinecke sieht in diesem Verhalten Gentillets, der bewußt oder unbewußt die Gegensätze zwischen den beiden feindlichen Konfessionen verwischen möchte, um eine breitere Schicht mit seinen Ideen gewinnen zu können, ein Handeln nach den Grundsätzen der Staatsraison, die Gentillet selbst aufs heftigste bekämpft.[16]) Mag dem so sein. Aber noch etwas viel Einschneidenderes spricht sich in dieser Haltung aus, nämlich die beginnende Zersetzung der protestantischen Idee. Die Reformation hatte einst übersehen, welche Gefahr sich ihr erschloß, als sie sich politisch an die Ziele des Feudalismus band, sie erlag nunmehr der Gefahr der Auflösung, als innerhalb der protestantischen Bewegung das Bedürfnis erwachte, das Trennende zwischen ihr und der anderen Konfession zu mildern. Die calvinistische Expansion verfiel in Frankreich, sobald sie auf ihre revolutionäre Stoßkraft verzichtete.

13) siehe Utopia p. 103 sequ.

14) Nulla quemquam insectandi cupiditate, aut ullarum partium gratia scriptae sunt (nämlich die Vindiciae), sed solo veritatis ob oculos ponendae desiderio, ex Gallicarum calamitatum necessitate, ac ruinis, quo promptum aliquod firmumque, remedium, perpetuumque posteritati quaeratur, fuerunt diffusius explicata. Id quod, qui eas attente legent, etiam quocunque tempore legent, cuiusque partis ii quoque sint, aut nationis, conditionisve, modo tamen Christianam Religionem, vel quam Pontificiam, vel quam Reformatam appellent, profiteantur, facile certoque perspicient. Vindiciae p. 3. (Praefatio)

15) Mais j'entens bien qu'on me fera icy une question au temps ou nous sommes, a savoir quelle Religion doit estre appellee Chrestienne, ou la Catholique ou la Reformee. Sur quoy je respon, qu'on n'en doit point faire deux, et que ce n'est qu'une mesme Religion, et comme ce sont mesmes noms Catholique et Evangelique ou Reformee, aussi ce sont mesme chose. Contre-Machiavel p.149.

16) Meinecke a. a. O. p. 66.

Schluß.

Zieht man nun das Ergebnis, was sich von all den Bestrebungen, die das mit so viel revolutionierenden Ideen erfüllte 16. Jahrhundert gezeitigt hat, in Frankreich verwirklichte, so erscheint das im Ganzen genommen recht wenig. Das Königtum steht nach langer schwerer Krisenzeit mächtiger denn je da. Das 17. Jahrhundert erfüllt, um was Bodin in der Theorie gekämpft hat. Den Feudaladel ereilt das Geschick, er zerbricht am Absolutismus. Die große revolutionäre Umwandlung, zu der das 16. Jahrhundert so viele Energien lieferte, wurde unterdrückt und blieb einer viel späteren Zeit vorbehalten.

"Si le protestantisme eût osé pousser sa pointe jusqu'au bout, — mais alors il n'eût plus été le protestantisme, — peut-être eût-il triomphé en France. Une révolution plus profonde et plus décisive eût peut-être été mieux accueillie. Mais le moyen terme auquel s'arrêtèrent Luther et Calvin ne suffit pas à nos logiciens. Il eût fallu, ainsi que quelquesuns d'entre eux le déclarèrent qu'on fût carrément républicain (comme La Boétie) ou bien incrédule (comme Montaigne). On n'alla pas jusque-là. Et la France resta catholique et monarchique, en attendant que la Picardie, qui lui avait donné Ramus et Calvin, produisit Camille Desmoulins et Robespierre" [1])

Es ist sicher, daß die Servitude volontaire im Vergleich mit einem Werke wie die Vindiciae contra tyrannos systemlos und stark deklamatorisch erscheint. Aber was sagt das gegen ihren Wert? Gerade die naive Unbefangenheit eines leidenschaftlichen Gefühls ist ihre Stärke. Gerade der spontane Ausbruch der großen Wahrheit von der natürlichen und unveräußerlichen Freiheit des Menschen — ohne den Versuch eines praktisch-politischen Programms, das aufzustellen gar nicht in der Absicht La Boéties lag und zu dem er sicherlich nicht fähig war, — sichern der Servitude volontaire ihre Wirkung für alle Zeiten.

Selbstverständlich sei zugegeben, daß wir aus den Schriften der Monarchomachen ein viel umfassenderes Bild der Problematik des 16. Jahrhunderts empfangen. Sie sind ein Denkmal für die großen Auseinandersetzungen zwischen den alten Kräften und den neuen Bestrebungen, zwischen der durch die Reformation neubelebten, dem Transcendenten zugewandten Religiosität und dem Naturalismus der Renaissance. Aber das Hervorragende an der Servitude volontaire bleibt, die Intensität der revolutionären Kräfte des 16. Jahrhunderts am eindringlichsten zu veranschaulichen.

1) Hanotaux: Etudes historiques p. 122.

Lebenslauf.

Ich, Hans Schmidt, deutscher Reichsangehörigkeit und evangelischer Konfession, wurde geboren zu Schleusingen am 2. 4. 1910 als Sohn des im Weltkrieg gefallenen Regierungs-Landmessers Erich Schmidt und dessen Ehefrau Johanna geb. Detert. Nach dreijährigem Besuch der Volksschule trat ich in das Hennebergische Gymnasium zu Schleusingen ein, wo ich nach neun Jahren im Frühjahr 1928 die Reifeprüfung ablegte. Dann studierte ich je ein Semester an den Universitäten Freiburg, München, Paris und Berlin als Angehöriger der philosophischen Fakultät. Vom S. S. 1930 ab weilte ich an der Philipps-Universität zu Marburg, wo ich mich hauptsächlich dem Studium romanischer und englischer Philologie widmete. Am 3. März 1933 bestand ich hier das Rigorosum und am 15. Dezember 1933 das Staatsexamen.

Meine akademischen Lehrer waren besonders die Herren Professoren:

Heiß und Brie in Freiburg,
Voßler, Lerch und Förster in München,
Mornet in Paris,
Wechssler, Gamillscheg, Brandt und Spranger in Berlin,
Auerbach, Deutschbein und Mahnke in Marburg.

Die vorliegende Arbeit empfing ihre Anregung aus einem Referat in einem Montaigne-Seminar von Herrn Professor Auerbach. Herr Professor Auerbach hat das Entstehen der Arbeit mit Interesse verfolgt und mir stets mit Rat und neuen Anregungen beigestanden. Ich fühle mich ihm zu großem Dank verpflichtet.